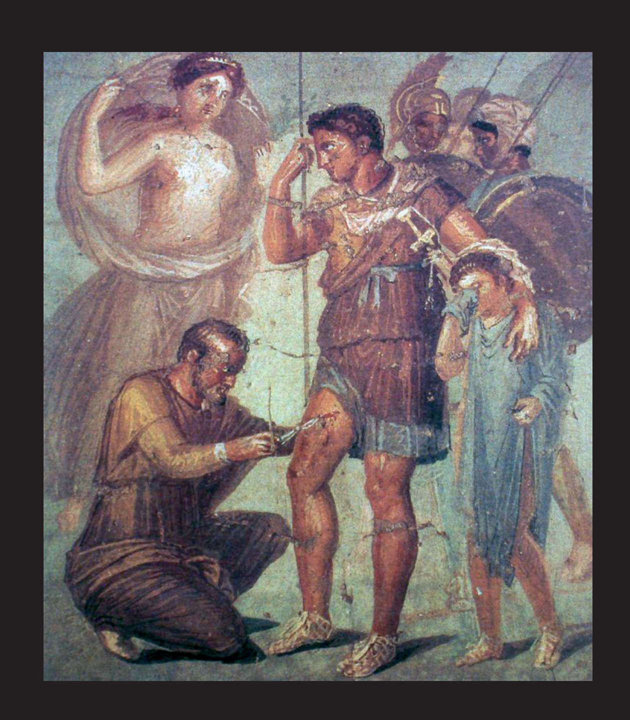
Antropologia Mèdica



ARS MEDICA

La medicina en l'època romana

Joana Zaragoza Gras (coord.)




MA
RC
MEDICAL
ANTHROPOLOGY
RESEARCH
CENTER

ARS MEDICA

La medicina en l'època romana

Coordinació de
Joana Zaragoza Gras



Tarragona, 2017

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. Catalunya, 35 - 43002 Tarragona
Tel. 977 558 474 · publicacions@urv.cat
www.publicacions.urv.cat


1.ª edición: abril de 2017
ISBN (papel): 978-84-8424-586-5
ISBN (PDF): 978-84-8424-587-2
ISBN (EPUB): 978-84-8424-597-1
ISBN (MOBI): 978-84-8424-598-8

DOI: 10.17345/9788484245865
Depósito legal: T 587-2017

Imagen de cubierta: Un médico trata la herida de Eneas, pintura mural de Pompeya, Nápoles, Museo Arqueológico

---


 Cita el libro.

 Consulta el libro en nuestra web.

Obra sometida al proceso de evaluación de calidad editorial por el sistema de revisión por pares según las normas de la colección Antropologia Mèdica.

Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y de la Xarxa Vives, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

SUMARIO

Introducció 7
Joana Zaragoza Gras

La medicina en la Antigüedad tardía: una aproximación a partir de las fuentes escritas 11
Ada Lasheras González

Cultos y santuarios de sanación en las ciudades romanas: el ejemplo de Ampurias. 39
Ricardo Mar Medina

Medicina griega, medicina romana: una misma visión del cuerpo femenino. 57
Joana Zaragoza Gras

Exposició «Ars Medica. La medicina a roma» al CRAI Catalunya de la URV 79
Mònica Bonillo Martínez

INTRODUCCIÓ

Parlar de la medicina a Roma és parlar dels inicis de la medicina occidental. Però tots els inicis tenen un pòsit en el qual s'arrelen i del qual extreuen la força. Així, foren els grecs els qui començaren la medicina tècnica, en part gràcies a la influència dels presocràtics. La curiositat i l'observació del cosmos i el «naturalisme» en la concepció de la divinitat varen ser els dos puntals que ajudaren a formar un saber mèdic. El pas del macrocosmos al microcosmos, és a dir, dels elements que componen la natura als que componen el cos humà, va ser definitiu en aquesta tasca. Hipòcrates va donar els passos necessaris per iniciar una nova manera d'entendre la naturalesa humana.

Ja des de molt abans, en els poemes homèrics, redactats al s. VIII aC segons alguns autors, trobem testimoni del coneixement de l'anatomia. L'observació i l'experiència de les ferides de guerra van ser els puntals d'aquest saber, i si hem de jutjar per alguns fragments també tenien algunes nocions de fisiologia. Tot i que en un principi hauríem de parlar d'una medicina empiricomàgica, a partir del s. V aC, els conceptes de *phýsis*, 'naturalesa', i *tekhne*, 'art', la varen transformar en medicina tècnica. Cal tenir en compte que Alcmeó de Crotona, ja al s. VI aC, va iniciar la patologia fisiològica al definir la base de la salut com l'equilibri entre les potències: allò que és humit, sec, fred, calent, amarg i dolç. La seva teoria va perdurar durant molts segles.

Però alhora la medicina credencial seguia viva, especialment en el cas d'algunes malalties, i la força del raonament científic s'afeblia degut a aquest substrat de màgia i superstició.

La divinitat mèdica i curadora per excel·lència a Grècia era Asclepi, fill d'Apol·lo i Corònide, que va aprendre la naturalesa de les herbes i les plantes, així com la composició dels medicaments, de la mà del centaure Quiró. Curiosament porta un caduceu, que era l'atribut d'Hermes; la serp que s'hi enrosca és plena de simbolisme i la màgia que desprèn aquest rèptil està assimilada al seu hipnotisme: és símbol de la mort pel seu verí i, alhora, de la vida perquè canvia de pell cada any. La trobem com una

Zaragoza Gras, Joana (coord.), *Ars Medica. La medicina en l'època romana*, Publicacions Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2017, p. 7–10. ISBN: 978-84-8424-586-5.
DOI: 10.17345/9788484245865

divinitat a Creta, Egipte o Mesopotàmia, i a la iconografia grega i romana sempre apareix amb el bastó d'Asclepi (Esculapi a Roma).

Per tant, els santuaris dedicats a la curació estan sota l'advocació d'aquesta divinitat, i és en aquests recintes on es durà a terme un dels procediments terapèutics més coneguts de l'antiguitat grega, la *incubatio*, o la cura de malalties a través del somni terapèutic. Els tres temples salutífers més famosos varen ser els de Kos, Epidaure i Pèrgam.

Totes aquestes teories, així com la construcció de santuaris dedicats al guariment de malalts, varen ser transportats a Roma pels metges grecs. Mentre a la capital del gran imperi romà encara se seguia amb un tipus de medicina pretècnica i, de vegades, credencial, la ciència grega anava en augment. Però l'actitud antigrega i conservadora d'alguns factors de la societat romana no permetia que s'introduís la veritable art mèdica a la metròpoli.

Malgrat aquesta actitud, alguns metges procedents de la Mediterrània oriental varen arribar a Roma amb el seu saber, com Arcàgat, a qui li donaren el mal nom de *carnifex* (botxí), o Asclepíades de Bitínia, contrari a les teories hipocràtiques i defensor de la teoria atomista de Demòcrit.

Cal dir que en un principi es produí un enfrontament entre els grecs, que se sentien intel·lectualment superiors al poble vencedor, i els romans, que eren els qui posseïen la força política. Ara bé, a poc a poc uns i altres es varen anar apropant, i més endavant alguns d'ells, com va ser el cas de Galè, es convertirien en els metges de l'emperador. En qualsevol cas, varen continuar sent majoritàriament els grecs els qui es dedicaren a aquesta ciència, i Cels, Dioscòrides o Ruf d'Efes varen fer avenços en cirurgia i en investigació sobre el cor, els ulls, la ginecologia o les qualitats terapèutiques de les plantes. Així s'introduí a l'Imperi romà l'*ars medica*, que passaria d'una manera tranquil·la a Bizanci.

En les pàgines d'aquest llibre s'hi agrupen alguns dels aspectes de la medicina a Roma prenent com a referència les fonts arqueològiques, epigràfiques i literàries. També hi trobem, en alguns casos, una nova visió d'aquests temes que s'aparta de l'androcentrisme que ha estat present en els estudis de la història, la literatura i l'arqueologia clàssica des de fa molts segles. Aquest fet ens permet tenir una percepció més completa d'una de les peces que componen el món grecoromà.

Per a l'edició s'ha optat per l'ordre alfabètic de les autores i l'autor, atès que, si bé els estudis estan interrelacionats per qüestions temàtiques, ca-

dascun per si mateix és una anàlisi individual de diversos aspectes de la medicina grecoromana.

Ada Lasheras González, historiadora i arqueòloga, se centra en l'antiguitat tardana (s. III – s. VIII) i fa una anàlisi social de la professió del metge i de la seva praxi a través de fonts historiogràfiques, literàries, jurídiques i epigràfiques. Mitjançant aquests textos antics ens dóna a conèixer l'evolució d'aquesta professió i la seva consideració dins la societat tardoromana i fins al sorgiment dels nous regnes altmedievals del Mediterrani occidental. Ens descobreix, gràcies a alguns epitafis, l'existència de dones dedicades a aquesta professió i dóna visibilitat a un tema que ha estat silenciat durant molt de temps. A més, fa una aproximació a les institucions de caràcter caritatiu, com els mateixos hospitals o fins i tot els monestirs, que sorgeixen amb el cristianisme i que, en gran mesura, van custodiar i transmetre els tractats de medicina d'època antiga.

De la mà de Ricardo Mar, arqueòleg i arquitecte, ens endinsem en el món dels santuaris dedicats a divinitats sanadores. A través de les excavacions arqueològiques ens explica l'organització arquitectònica d'aquests llocs de culte i curació, fent notar la importància de la seva ubicació. La relació entre divinitats gregues i egípcies i/o orientals, com Apol·lo, Asclepi, Serapis i Isis, és una mostra més del sincretisme existent a Roma i a les seves colònies, com consta als santuaris emporitans. En el seu article també podem entendre alguns dels rituals de curació i, especialment, la tècnica de la *incubatio*.

L'herència de la medicina grega és ben palesa a la medicina romana, i la visió d'uns i altres del cos femení és la mateixa. Aquesta és la premissa a través de la qual jo mateixa analitzo en el meu article la conveniència d'una visió androcèntrica en societats patriarcals. La perversitat de les teories que sustenten la debilitat de la naturalesa femenina rau en el fet que siguin els metges i els filòsofs els qui la defensen i no la mitologia, com havia estat fins al s. V aC. L'embriologia i la fisiologia que trobem als tractats de metges grecs i romans alimenten la idea de la inferioritat femenina. D'altra banda, el tipus de teràpia utilitzada per a les malalties anomenades femenines són un clar exemple del substrat màgic que va perdurar durant molts segles.

Aquest llibre és fruit d'unes jornades sobre medicina a Roma organitzades pel Medical Anthropology Research Center (MARC), el centre de recerca interdisciplinari que sorgí com una iniciativa del Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili

(URV) amb la participació del grup de recerca ASTERISC i professorat dels departaments d'Infermeria, Comunicació, Economia i Empresa, Filologia Catalana, Història i Història de l'Art i Medicina i Cirurgia de la URV, a més de membres externs. Amb vocació d'impulsar la recerca i la transferència en la interfície entre les ciències socials i humanes i les ciències de la salut, el MARC es concep també com un espai de reflexió que pot ajudar a entendre de manera més clara i profunda la nostra societat.

Aquesta idea de transferència és la que va impulsar, alhora que es feien les Jornades d'Antropologia Mèdica, una exposició que aplegava per una banda una mostra itinerant produïda pel Museu de Badalona i, per l'altra, una part del fons documental del CRAI Catalunya de la URV sobre aquest tema, seleccionada pels membres d'aquest servei. L'explicació de l'exposició, signada per Mònica Bonillo, forma part també d'aquest volum i ens ajudarà a entendre d'una manera més clara els objectius dels estudis realitzats.

Esperem que el volum que ara teniu a les mans us aporti llum sobre alguns temes de molta importància per capir el món i la societat en què vivim. Creiem que la transferència de coneixements és un dels objectius de la recerca, i esperem que aquest llibre us deixi moments de gaudi i us ajudi a tots i totes a saber una mica més de les nostres arrels.

Joana Zaragoza Gras
Universitat Rovira i Virgili

LA MEDICINA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA: UNA APROXIMACIÓN A PARTIR DE LAS FUENTES ESCRITAS

Ada Lasheras González
Institut Català d'Arqueologia Clàssica
alasheras@icac.cat

Resumen

El presente artículo traza un breve recorrido por algunos de los aspectos más relevantes de la disciplina médica durante el período tardoantiguo (siglos III a VIII). Así, a través del análisis de fuentes literarias, históricas, epigráficas y jurídicas se realiza una aproximación social a la medicina, especialmente centrada en cuestiones relacionadas con esta profesión, su praxis y su evolución histórica.

Palabras clave: Antigüedad tardía, medicina, fuentes escritas

Medicine in Late Antiquity: a literary approach

Abstract

This article presents a brief study of some of the most significant aspects of the discipline of medicine during Late Antiquity (3rd to 8th centuries). Through the analysis of literary, historical, epigraphic and legal sources we look at the social aspects of medicine and in particular focus on issues related to the profession, its praxis and its historical evolution.

Keywords: Late Antiquity, medicine, literary sources.

Zaragoza Gras, Joana (coord.), *Ars Medica. La medicina en l'època romana*, Publicacions Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2017, p. 11–37. ISBN: 978-84-8424-586-5.
DOI: 10.17345/9788484245865

Introducción[1]

Sarmanna, Tecla, Dionisio u otros más conocidos como Alejandro Severo o Grimoaldo son algunos de los protagonistas de esta aproximación a la disciplina médica durante la Antigüedad tardía. Esta es una temática que ya tuvimos la ocasión de tratar brevemente en un trabajo anterior (Lasheras, 2015) y que ahora retomamos para trazar un recorrido por algunos de los aspectos más relevantes de dicha disciplina a través de los testimonios escritos de este período.

Si bien es cierto que conservamos diversos tratados de medicina tardorromanos (cfr. Nutton, 2004: 292 y ss.; Guerra, 2007: 100-101), no nos centraremos aquí en cuestiones específicas de la ciencia médica, sino en aquellas de carácter más social, relacionadas con la profesión, su praxis y su evolución histórica. Así, en este artículo podrán encontrarse desde fuentes literarias, epigráficas e históricas hasta disposiciones legales que nos informan de temas tan relevantes como la consideración de la figura del médico (o médica) por parte del Estado, de la transmisión de los conocimientos medicinales o incluso de la relación de esta disciplina con una religión que, en esos momentos, vivió un auge indiscutible: el cristianismo.

Por otro lado, conviene igualmente definir los límites cronológicos y geográficos que encuadran este estudio. El término «Antigüedad tardía» es ciertamente amplio y varía según el enfoque del análisis en cuestión, por lo que muy a menudo la delimitación temporal depende del propio personal investigador[2]. En este caso, el marco cronológico abarca de los

1 Quisiera, en primer lugar, agradecer a las profesoras Coral Cuadrada (URV) y Joana Zaragoza (URV), así como al Medical Anthropology Research Center de la Universitat Rovira i Virgili, la confianza depositada para la realización de la conferencia «Pràctiques mèdiques, metges i metgesses a l'Antiguitat tardana», dentro del ciclo *La medicina en l'època romana,* y que fue el punto de partida del presente estudio. Igualmente agradezco a los profesores Jesús Carruesco (URV-ICAC), Diana Gorostidi (URV-ICAC), Amancio Isla (URV), Josep Anton Remolà (MNAT-URV-ICAC), Encarnació Ricart (URV) y Joaquín Ruiz de Arbulo (URV-ICAC), así como a la dra. María Ángeles Alonso (UPV/EHU), toda la inestimable ayuda que, sin duda, ha enriquecido y mejorado considerablemente este artículo. De gran ayuda han sido también todos los comentarios y sugerencias de Lourdes Moreno (URV-ICAC), Francesc Rodríguez (ICAC) y Patricia Terrado (URV).

2 Baste una rápida ojeada a algunas de las principales obras de referencia sobre el período para observar esta disparidad. Mientras que para el eminente historiador P. Brown debió abarcar desde el siglo II hasta el siglo VIII (*The World of late antiquity: AD 150-750*), para los autores del tomo de la magna colección *The Cambridge Ancient History* dedicado a esta

siglos III al VIII, pues fue durante estas centurias cuando claramente se definieron nuevas realidades socioeconómicas, culturales y políticas que devinieron el punto de partida de aquellas propias del período medieval (Lasheras, 2015: 91 y ss.). En este sentido, buena parte de estas transformaciones se refieren específicamente al área del Mediterráneo occidental, por lo que, a pesar de incluir algunas referencias de la zona oriental, el discurso se ubica fundamentalmente en el territorio del Imperio romano de Occidente y los posteriores reinos de origen germánico. De hecho, el desarrollo que vivió el Imperio romano oriental y la sociedad bizantina posterior, también en el ámbito de la ciencia médica, fue manifiestamente distinto (cfr. Scarborough, 1984; Guerra, 2007: 100 y ss.), y esta es una temática que, sin duda, necesitaría de un estudio específico.

Fuentes para un análisis social de la medicina en la Antigüedad tardía

Muchas son las noticias que nos informan sobre las diversas enfermedades y epidemias[3] que afectaron a las distintas poblaciones durante la Antigüedad, desde épocas más pretéritas hasta sus últimos siglos[4]. Para el período que nos ocupa, un ejemplo realmente significativo fue la peste bubónica de los años 541-544. Procopio de Cesarea situó su origen en Etiopía, desde donde se extendió prácticamente por todo el Mediterráneo llegando incluso a las costas occidentales, aunque fue especialmente trágica en Bizancio, ya que se prolongó durante cuatro meses (Gonzalbes y García, 2013: 77-78):

misma época (*Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*), esta solo duró dos siglos. En cambio, para investigadores como C. Wickham *(Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800)* o M. Innes *(Introduction to Early Medieval Western Europe, 300-900. The sword, the plough and the book)* estos siglos pertenecerían ya a la Alta Edad Media.

3 Tal y como ya advirtiera S. Byl, el uso generalizado del término «peste» en las traducciones de los textos clásicos ha llevado a equívocos, pues no todas las epidemias se debieron realmente a episodios de pestilencias (Byl, 1993; Gonzalbes y García, 2013: 66).

4 Entre las más destacadas cabe mencionar la peste de Atenas del 431-429 a. C. (Th. 2, 47-54); una fuerte epidemia que asoló la península Itálica y la propia Roma el año 43 a. C. (D. Cass. 45, 17, 8); otra epidemia en el año 65, bajo el gobierno de Nerón (Tac. *Ann*. 16, 13); o bien la conocida como la gran epidemia antonina o de Galeno (años 165-180), en la que murió el propio emperador Marco Aurelio (Gal. *De met.* 5, 12; Amm. Marc. 23, 6, 24). Una recopilación exhaustiva de las pestes en la Antigüedad puede encontrarse en la obra del siglo XVII de A. Kircher, *Scrutinium physico-medicum consagiosae Luis, quae dicitur pestis.*

> [La peste] se extendió por la tierra entera, se cebó en cualquier vida humana, por muy distintos que fueron unos hombres de otros, sin perdonar ni naturalezas ni edades. […] Teodoro [ῥεφερενδάριον], por su parte, con la entrega de dinero del tesoro imperial e incluso gastando de su propio bolsillo, sepultaba los muertos de los desatendidos. Y cuando ya se llegó al extremo de que todas las tumbas que antes había estaban llenas de cadáveres, cavaron, uno tras otro, todos los rincones de la ciudad y allí colocaban a los que iban muriendo […] (Procop. *Pers*. 2, 22, 3; 2, 23, 8-9)[5].

La limitada capacidad médica de estas sociedades, así como una falta de medidas higiénicas adecuadas y una alimentación deficiente (Menéndez, 2012: 249-250; 2013: 120 y ss.), hacía que estos episodios devinieran verdaderas tragedias, tal y como se desprende de la descripción de Procopio. De hecho, ante la ausencia de los medios necesarios que garantizaran el éxito de cualquier intervención médica, como la simple desinfección de una herida, generalmente se recurría a tratamientos paliativos a base de remedios naturales, de cuyos efectos se tenía un buen conocimiento empírico. En este sentido, los libros 4 y 11 de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (c. 556-636) son fundamentales para analizar esta transmisión de los saberes médicos. Así, además del dietético y quirúrgico, el farmacéutico era otro de los métodos curativos que el hispalense distinguió[6] (Menéndez, 2013: 26-29):

> Todos los medicamentos reciben sus nombres de los componentes que lo integran. La hiera viene a significar «divina». La arteriaca es muy apropiada para el conducto de la garganta y cura los tumores de la tráquea y de las arterias. La tiriaca es un antídoto a partir de la ponzoña de serpientes que contrarresta otros venenos, de manera que un mal con otro se sana (Isid. *Etym*. 4, 9, 8)[7].

5 «οὐ γὰρ ἐπὶ μέρους τῆς γῆς οὐδὲ ἀνθρώπων τισὶ γέγονεν οὐδέ τινα ὥραν τοῦ ἔτους ἔσχεν […].Θεόδωρος [ῥεφερενδάριον] δὲ τά τε βασιλέως διδοὺς χρήματα καὶ τὰ οἰκεῖα προσαναλίσκων τοὺς ἀπημελημένους τῶν νεκρῶν ἔθαπτεν. ἐπεὶ δὲ τὰς θήκας ἁπάσας αἳ πρότερον ἦσαν ἐμπίπλασθαι τῶν νεκρῶν ἔτυχεν, οἱ δὲ ὀρύσσοντες ἅπαντα ἐφεξῆς τὰ ἀμφὶ τὴν πόλιν χωρία, ἐνταῦθά τε τοὺς θνήσκοντας κατατιθέμενοι […]».

6 Una tradición farmacológica que cabe remontar a la gran obra del médico militar Dioscórides de Cilicia (c. 40 - c. 90), *De materia medica*, en que se describía el uso terapéutico de más de seiscientas sustancias vegetales, animales y minerales, e incluía descripciones botánicas detalladas (Guerra, 2007: 91).

7 «Omnia autem medicamenta ex propriis causis habent vocabula. Hiera enim dicta quasi divina. Arteriaca, quod apta sint gutturis meatui, et tumores faucium et arteriarum leniant. Tiriaca est antidotum serpentinum quo venena pelluntur, ut pestis peste solvatur».

Pero en ocasiones debían realizarse intervenciones más agresivas, que requerían de una operación quirúrgica, para las cuales era también necesario un buen conocimiento de la farmacopea, especialmente para la elaboración de anestésicos. Una de las prácticas más habituales, y cuyo uso se documenta en períodos posteriores, era la llamada *spongia somnifera*. Se trataba de una esponja de mar bañada en una preparación a base de opio, beleño o escopolamina y mandrágora que el paciente debía inhalar, aunque, en general, puede suponerse que cualquier narcótico, como el opio o incluso el alcohol, debía de ser usado como remedio ante el dolor (Menéndez, 2013: 29). Pero por las complicaciones que podían derivarse de una mala curación de las heridas, la cirugía solía considerarse como el último recurso (d'Amato, 1993: 88-89). En el caso del rey lombardo Grimoaldo (662-671), las consecuencias derivadas de una agresiva intervención y una mala praxis médica le llevaron a perder la vida:

> Grimoaldo, por su parte, nueve días después de una sangría, cogió un arco mientras se hallaba en palacio y, al intentar alcanzar una paloma con una flecha, se rompió una vena del brazo. Y según cuentan, los médicos le aplicaron medicamentos envenenados y acabaron de raíz con su vida (Paul. Diac. *Hist. Lang.* 5, 33, 4-7)[8].

Por otra parte, no pueden dejar de mencionarse las prácticas curativas de carácter milagroso a través de la intercesión de la divinidad cristiana por tratarse de un aspecto de largo recorrido, aunque igualmente presente en la religión pagana romana[9]. La curación a través de la fe, en este caso, se materializa con el uso de unos ungüentos vinculados a la milagrosa intervención de un santo, ejemplificando, como se desarrollará más adelante, la capacidad curativa atribuida al cristianismo (Ferngren, 2009: 64 y ss.):

> En ella [la basílica de los santos Pablo y Juan de Rávena] hay también un altar erigido en honor del santo confesor Martín, que tiene cerca un nicho en el que hay colocada una lamparilla para dar luz. Así que dichos Fortunato

8 «At vero Grimuald nono die post flevotomum in suo palatio constitutus, accepto arcu cum columbam sagitta percutere nisus esset, eius brachii vena disrupta est. Cui, ut ferunt, medici venenata medicamina supponentes, eum ab hac funditus privarunt luce».

9 Diversas eran las divinidades romanas que se vinculaban al mundo de las enfermedades y la medicina y a las cuales se les atribuía el poder de sanar (*Febris*, *Salus*, *Valetudo*, *Meditrina*, etc.), aunque sin duda Esculapio (latinización del dios griego Asclepio) fue el más venerado. En este sentido, véase Krug (1984); Graf (1992); d'Amato (1993: 9-22); López (1999); Nutton (2004: 273 y ss).

> y Félix se untaron sus doloridos ojos con el aceite de aquella, de inmediato desapareció el dolor y lograron la curación que deseaban (Paul. Diac. *Hist. Lang.* 2, 13, 21-23)[10].

Sea como fuere, estos textos introductorios devienen un buen punto de partida para conocer el modo en que se abordaban los problemas sanitarios durante la Antigüedad tardía. Tal y como algunos autores han definido ya (Gonzalbes y García, 2013: 64-65), cabe distinguir tres tipos de actuaciones llevadas a cabo, en mayor o menor medida, por todas las sociedades antiguas: aquellas protagonizadas por los poderes públicos (Procop. *Pers*. 2, 22, 3; 2, 23, 6-13); las llevadas a cabo por profesionales, personas especializadas en medicina (Isid. *Etym*. 4, 9, 8; Paul. Diac. *Hist. Lang.* 5, 33, 4-7); y otras de índole religiosa (Paul. Diac. *Hist. Lang.* 2, 13, 21-23).

En este sentido, desde el siglo III múltiples textos y preceptos legales informan de la institucionalización, por parte de los distintos poderes estatales, de la figura del médico, probablemente dedicado a una asistencia sanitaria de carácter público[11]:

> Estableció un salario para los retóricos, gramáticos, médicos, arúspices, astrólogos, ingenieros y arquitectos, instituyó auditorios y ordenó que se les confiara como discípulos a los hijos de ciudadanos pobres, con tal de que fueran de condición libre, pero con las correspondientes raciones alimenticias (*Hist. Aug. Alex*. 44, 4)[12].

10 «In qua etiam altarium in honore beati Martini confessoris constructum propinquam habet fenestram, in qua lucerna ad exibendum lumen est constituta. De cuius oleo mox sibi isti, Fortunatus scilicet et Felix, dolentia lumina tetigerunt. Ilico dolore fugato sanitatem, quam obtabant, adepti sunt».

11 Ya en la propia biografía de Alejandro Severo se distingue entre los médicos de palacio (*Hist. Aug. Alex*. 42, 3-4) y estos otros (*idem* 44, 4). Una distinción que, tal y como se desprende del propio *Codex Theodosianus*, debió de mantenerse posteriormente: el códice diferencia a los *archiatri sacri palatii* (6, 16, 1) de aquellos médicos que procuraban un servicio público de carácter municipal (13, 3), si bien ambos gozaban de privilegios y exenciones (*CTh* 13, 3, 14 y 16-19; cfr. Smith, 1875: 119-120; Nutton, 1977: 193 y ss.).

12 «Rhethoribus, grammaticis, medicis, haruspicibus, mathematicis, mechanicis, architectis salaria instituit et auditoria decrevit et discipulos cum annonis pauperum filios modo ingenuos dari iussit».

Fig 1. Lección de anatomía en un fresco de las catacumbas de la Vía Latina. Roma, siglo IV (Proskauer, 1958: fig. 1)



Resulta interesante la indicación de que los discípulos (fig. 1) debían ser específicamente de familia pobre pero haber nacido libres *(pauperum filios modo ingenuos),* pues señala una clara diferencia con los primeros médicos llegados a Roma desde Grecia, hacia el siglo III a. C. Estos, por lo general, eran esclavos domésticos encargados de velar por la salud de los miembros de la familia, superando así la costumbre, transmitida por Catón (234-149 a. C.), de que fuera el propio *paterfamilias* quien se hiciera cargo de la salud de sus familiares (d'Amato, 1993: 31 y ss.; de Filippis 1993, 65-66; Nutton, 2004: 165; Schulze, 2005: 166 y ss.; Guerra, 2007: 89-90). Pero si bien es cierto que en períodos posteriores se observa una mayor consideración en la condición jurídica de los médicos, ello no tuvo necesariamente que conllevar una mejora a nivel socioeconómico, tal y como parece indicar el fragmento de la *Historia Augusta*.

En cuanto a la referencia a una paga de origen estatal *(cum annonis),* desde luego demuestra un cierto interés por mantener unas profesiones que, por otro lado, debían de ser de gran utilidad social. No obstante, la propia Roma tendría que esperar hasta finales del siglo IV para disponer de un cuerpo de médicos municipales. Constaba de un total de catorce, uno por cada región, y su elección se basaba en sus conocimientos y reputación, así como en un concurso realizado en el colegio de los *archiatri*

de la ciudad (*CTh* 13, 3, 9 = *CI* 10, 53, 10; Nutton, 1977: 207-210; d'Amato, 1993: 34).

Pero además de un salario, durante la Antigüedad tardía los médicos gozaron también de diversos privilegios y exenciones fiscales que, como puede leerse en esta ley del año 333 promulgada por el emperador Constantino, se aplicaban también a sus cónyuges e hijos:

> Como confirmación de los beneficios otorgados previamente por los divinos emperadores, ordenamos que los médicos y los profesores de erudición, así como sus esposas e hijos, queden libres del desempeño de todas las funciones y de todas las obligaciones públicas. No deben estar sujetos al servicio militar, ni recibir huéspedes, ni realizar ningún servicio público, de modo que puedan instruir a muchos con mayor facilidad en los estudios liberales y las artes antes mencionadas (*CTh* 13, 3, 3)[13].

El uso del término *beneficia* (o *privilegia*) en estas disposiciones nos indica que formaron parte del *ius singulare*, en contraposición al *ius comune*. Es decir, que se estipularon específicamente en provecho de este colectivo por su utilidad concreta (Miquel, 1992: 44-45). Unas prerrogativas que, por otra parte, fueron ratificadas durante todo el período bajoimperial por diversos emperadores, e incluso algunas fueron todavía recogidas por el *Codex Iustinianus*. Tal es el caso de esta disposición de Honorio y Teodosio a inicios del siglo v, quienes además hicieron especial referencia a los médicos de palacio de alto rango:

> Ordenamos que los gramáticos, los oradores y los profesores de filosofía, así como los médicos, además de los privilegios e inmunidades que obtuvieron mediante sanciones anteriores, deban disfrutar de la siguiente prerrogativa. A saber: que quienes hayan servido en el palacio imperial como médicos cuando adquirieron el primer o segundo orden, no deben ser agraviados por impuestos municipales, curiales, ni por tasas senatoriales o de la gleba. Si obtuvieron su licencia en la administración o recibieron esta facultad con una carta legítima, deben estar exentos de todas las funciones y obligaciones públicas. Sus casas, allá donde se encuentren, no deben recibir ni alojar a

13 Las traducciones del *Codex Theodosianus* han sido realizadas por la autora a partir de la edición inglesa (Pharr, 2001). Agradezco a la profesora E. Ricart (URV) su ayuda en el análisis e interpretación de estas disposiciones legales.

«Beneficia divorum retro principum confirmantes medicos et professores litterarum, uxores etiam et filios eorum ab omni functione et ab omnibus muneribus publicis vacare praecipimus nec ad militiam comprehendi neque hospites recipere nec ullo fungi munere, quo facilius liberalibus studiis et memoratis artibus multos instituant».

> ningún juez ni soldado. Ordenamos que todos estos privilegios deben velar sin defectos por sus hijos y también por sus cónyuges, para que los hijos no estuvieran obligados al servicio militar. Ordenamos también que estos privilegios deben concederse a los mencionados profesores y sus hijos (*CTh* 13, 3, 16 = *CI* 10, 53, 11)[14].

Sin embargo, nada similar se encuentra en uno de los códices legales posromanos más relevantes, el *Liber Iudiciorum* (promulgado en el año 654). Esta gran compilación legislativa de la Hispania visigoda se muestra, en cambio, mucho menos condescendiente con aquellas personas dedicadas profesionalmente a la medicina y no se recoge ningún tipo de privilegio, más allá de estipular que ningún médico podía ser encarcelado sin juicio previo (*LI* 11, 1, 8) o que este debía recibir doce sueldos si tomaba un discípulo (*LI* 11, 1, 7). De hecho, algunas de las disposiciones dan cuenta de una considerable dureza penal:

> Si un médico, mientras practica una flebotomía, dejare incapacitado a un hombre libre, que sea obligado a pagar ciento cincuenta sueldos. Y si resultare muerto, que el médico sea entregado inmediatamente a los parientes, para que tengan la facultad de hacer de él lo que quisieren. Pero si dejare incapacitado o matare a un siervo, que restituya un siervo igual (*LI* 11, 1, 6)[15].

Buena parte de las leyes recogidas en este título primero del libro undécimo se ocupan de definir una praxis médica correcta:

> Si alguien pidiere a un médico que visite a un enfermo o cure una herida bajo contrato, cuando el médico haya visto la herida o haya examinado los

14 «Grammaticos oratores adque philosophiae praeceptores nec non etiam medicos praeter haec quae retro latarum sanctionum auctoritate consecuti sunt privilegia inmunitatesque frui hac praerogativa praecipimus, ut universi, qui in sacro palatio inter archiatros militarunt cum comitiva primi ordinis vel secundi, nulla municipali, nulla curialium collatione, nulla senatoria vel glebali descriptione vexentur, seu indepta administratione seu accepta testimoniali meruerint missionem, sint ab omni functione omnibusque muneribus publicis inmunes nec eorum domus ubicumque positae militem seu iudicem suscipiant hospitandum. Quae omnia filiis etiam eorum et coniugibus illibata praecipimus custodiri, ita ut nec ad militiam liberi memoratorum trahantur inviti. Haec autem et professoribus memoratis eorumque liberis deferenda mandamus».

15 «Si quis medicus, dum flebotomiam exercet, ingenuum debilitaverit, CL solidos coactus exolvat. Si vero mortuus fuerit, propinquis continuo tradendus est, ut, quod de eo facere voluerint, habeant potestatem. Si vero servum debilitaverit aut occiderit, huiusmodi servum restituat».

> dolores, seguidamente reciba al enfermo bajo contrato después de formulada una caución (*LI* 11, 1, 3)[16].

> Que no pretenda ningún médico sangrar a una mujer libre sin la presencia del padre, la madre, el hermano, el hijo, el tío paterno, o algún otro pariente próximo, salvo una emergencia de necesidad a causa de la enfermedad. Y cuando ocurra que las personas mencionadas no estén presentes, entonces que actúe según lo que sepa de la gravedad de la enfermedad, en presencia de los vecinos o de unos siervos o siervas idóneos. Y si pretendiere actuar de otra forma, que sea obligado a pagar diez sueldos a los parientes o al marido, porque es muy fácil que con este pretexto prospere a veces algún engaño (*LI* 11, 1, 1)[17].

Desde luego, esta última disposición debe entenderse en relación con las leyes, igualmente severas, que regulaban el adulterio en el mismo *Liber* (3, 3) (cfr. Rodríguez, 1995; Herrera, Salazar y Salazar, 2010), pero también da pie a plantear otro tema de interés: el papel de las mujeres en la medicina tardoantigua. Por un lado, textos como el ahora reproducido ponen de relieve, como ya hiciera hace unos años Buonopane (2003), que las mujeres no eran exclusivamente atendidas por otras mujeres en la Antigüedad. Pero, por el otro, nos encontramos ante la ya ampliamente denunciada[18] problemática de la visibilidad de las mujeres en la investigación histórica. Y, en este sentido, incluso algunos contemporáneos consideraron que esta no era una profesión propia de ellas. En palabras del rétor del siglo IV, Ausonio:

> […] Alegre y dulce te mostrabas en tu rostro infantil; sin embargo, te volvías como un muchacho bien a las claras, al practicar las artes de la medicina siguiendo la costumbre de los hombres (Aus. *Parent*. 5-7)[19].

16 «Si quis medicus ad placitum pro infirmo visitando aut vulnere curando poposcerit, cum viderit vulnus medicus aut colores agnoverit, statim sub certo placito cautione emissa infirmum suscipiat».

17 «Nullus medicus sine presentia patris, matris, fratris, filii aut avunculi vel cuiuscumque propinqui mulierem ingenuam flebotomare presumat, excepto si necessitar emerserit egritudinis. Ubi etiam contingat supradictas personas minime adesse, tunc aut coram vicinis honestis aut coram servis et ancillabus idoneis secundum qualitatem egritudinis que novit inpendat. Quod si aliter presumpserit, decem solidos propinquis aut marito coactus exolvat, quia difficillimum non est, ut sub tali occasione ludibrium interdum adcrescat».

18 Una de las primeras fue, sin duda, V. Radkau (1986), aunque desde entonces muchas han puesto de relieve este sesgo en buena parte de los estudios históricos (para época antigua, véase Bengoochea, 1998; Zarzalejos, 2008; Barquer *et alii*, 2012; Lasheras, 2015: 88 y ss.).

19 «[…] quod laeta et pueri comis ad effigiem, / reddebas verum non dissimulanter ephebum, / more virum medicis artibus experiens».

Aun así, son múltiples los testimonios que nos informan de mujeres que desempeñaron profesionalmente la medicina a lo largo de estos siglos[20]. Un ejemplo destacado, aunque probablemente no se inscriba en el período que aquí analizamos, es el de Scantia Redempta. Su inscripción ha sido ampliamente recogida por especialistas en historia de la medicina (Parker, 1997: 144; Nutton, 2004: 316; Schulze, 2005: 95-96), quienes, siguiendo a H. Gummerus (1932), la sitúan en el siglo IV[21]. Sin embargo, consideramos que esta es una datación que debería revisarse y, de hecho, diversos epigrafistas han sugerido ya que su cronología podría atrasarse al siglo II (Buonopane, 2003: 122-123; Chioffi, 2003: 164-166; 2008: 33-34, Alonso, 2011: 275-277). Así parece deducirse de la paleografía, con cuidadas *litterae quadratae*, del epitafio de esta jovencísima *antistes disciplinae in medicina* (*CIL* X, 3980 = *EDR* 5641):

> A Scantia Redempta, mujer incomparable, cuyo cúmulo de alabanzas por los ejemplos que dio en vida no logra satisfacer la mediocridad humana. Pues fue esta joven digna de todo tipo de alabanzas: lo primero, fue de un pudor digno de sacrosanta santidad, preservada por la honestidad de sus costumbres, naturalmente dotada de piedad hacia sus progenitores e ilustre por su tenaz propensión a la castidad y por ser maestra de perseverante modestia; sobresaliente en la disciplina médica, fue de tal singular abnegación que sirvió de ejemplo. También en su matrimonio, hasta el punto de despreciar su juventud, pues su marido amó a su cónyuge, que fue para él sirviente de su salud y nodriza de su vida. Vivió veintidós años y diez meses. Sus progenitores, Flavio Tarentino y Scantia Redempta, para su hija dulcísima y para ellos mismos lo hicieron[22].

20 Aunque sin centrarse exclusivamente en el mundo femenino, es fundamental el reciente y exhaustivo compendio de C. Schulze (2005), *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter*, en que se recogen todas las fuentes (tanto griegas como latinas) relativas a profesionales de la medicina. Un estudio sobre médicas en Grecia, Roma y Bizancio, con literatura anterior, puede encontrarse en H. N. Parker (1997). Para las inscripciones latinas véase también Buonopane (2003) y Alonso (2011).

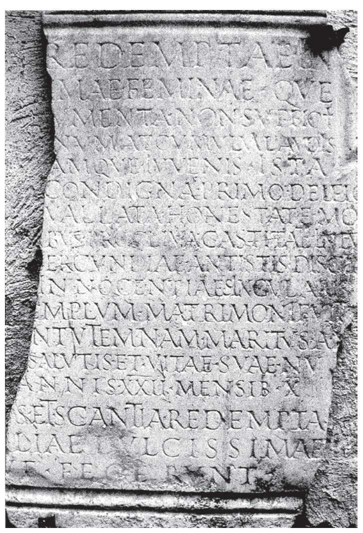
21 H. Gummerus, según refiere, se basa en la ampulosidad del lenguaje y las particularidades gramaticales y ortográficas para dicha datación (Gummerus, 1932: 61). C. Schulze, por su parte, llega incluso a proponer que esta médica fuera cristiana, dado el propio nombre Redempta, que podría entenderse como «la redimida», y por la frase de las líneas 6 y 7 «deificae sanctitatis pudicitiae» (Schulze, 2005: 96).

22 Traducción realizada por la autora. Agradezco a la profesora D. Gorostidi (URV-ICAC) su gran ayuda en el análisis, interpretación y traducción del texto.

«Scantiae Redemptae in/comparabilissimae feminae que/ius de vitae documenta non sufficit / mediocritas hominum at cumulum laudis / pervenire fuit namque iuvenis ista /



Fig. 2. Epitafio de Scantia Redempta, conservado en el Museo Provinciale Campano de Capua, Italia (Chioffi, 2003: fig. 1)



El término *antistes*, por su parte, ha sido interpretado por diversos investigadores como «maestra» (Buonopane, 2003; Chioffi 2003 y 2008; Alonso, 2011), e incluso ha llevado a hipotetizar sobre la existencia de una escuela de medicina en la zona de la actual Capua, Italia (Buonopane, 2003: 123; Chioffi, 2008: 32; Alonso, 2011: 277). Efectivamente, esta propuesta puede deducirse de la definición del *OLD* (1968: 143), según la cual este término hace referencia a «an authoritative exponent, teacher, etc. (of an art, philosohical school, etc.), hightpriest, hierophant»; es decir, en todo caso, una persona experta y destacada dentro de la disciplina médica.

No obstante, contamos con ejemplos más sencillos, con la simple indicación del nombre y la profesión. Es el caso de la médica cristiana Te-

---

omni genere laudis condigna primo deificae / sanctitatis pudicitiae vallata honestate morum / [or]nata piaetas(!) in parentibus procliva castitate inlustris / [t]enacitatis magistra ver(e) cundiae antistis disciplin[ae in] / medicina fuit et innocentiae singularis / [t]alis fuit ut esset exemplum matrimoni(i) fuit t[alis] / ut contemneret iuventutem nam maritus am[avit] / co(n)iugem familiarem salutis et vitae suae nut[ric(em)] / haec vixit annis XXII mensibus X / Fl(avius) Tarentinus et Scantia Redempta / parentes filiae dulcissimae / sibique fecerunt».

cla (*CIG* 4, 9209)[23], de la antigua *Seleucia ad Calycadnum* (actualmente Silifke, Turquía), y cuya lápida se data entre los siglos IV y V (Schulze, 2005: 76-77). Por otro lado, merece la pena detenerse en el nombre de esta médica. Tecla era ciertamente un nombre común en la zona, ya que el principal lugar de culto de la santa homónima se hallaba a 1,5 km de Seleucia. Sin embargo, fue precisamente durante los siglos IV y V cuando su culto se popularizó, especialmente en Egipto, y así lo hizo también su nombre, documentado en puntos tan distantes del Mediterráneo como en la propia Tarraco (Tarragona, Cataluña) para estas mismas cronologías (Davis, 2008; cfr. López y Gorostidi, 2015).

También cristiana, como indican los sencillos crismones de la última línea, era Sarmanna (fig. 3), cuya lápida procede del área renana y puede datarse entre la segunda mitad del siglo IV e inicios del siglo V (Schulze, 2005: 94-95). Interesante es, en este caso, su contexto histórico y geográfico, pues para dichas fechas el Imperio romano había perdido ya en gran medida el control sobre esta zona fronteriza frente a un conjunto de pueblos y confederaciones de origen germánico que se fueron instalando en este territorio (Wolters, 2006: 97 y ss.; Halsall, 2008: 47 y ss.). Desconocemos la ascendencia familiar de esta médica tan longeva, pero sin duda mantuvo el hábito epigráfico de tradición romana (*AE* 1937, 17 = *EDH* 23109):

> Aquí yace la médica Sarmanna, que vivió más o menos 70 años. Pusieron la inscripción su hijo Pientius Pientinus y su nuera Honorata. Descansa en paz[24].

Finalmente, como se ha podido observar, cristianismo y medicina son dos elementos a menudo conectados en las fuentes escritas de este período. Es más, con frecuencia esta profesión la desempeñaban incluso clérigos, como el presbítero de finales del siglo III o inicios del siguiente, Dionisio, documentado en las catacumbas de san Calisto en Roma (*ICUR* 4, 9483 = *CIG* 4, 9669; Schulze, 2005: 57):

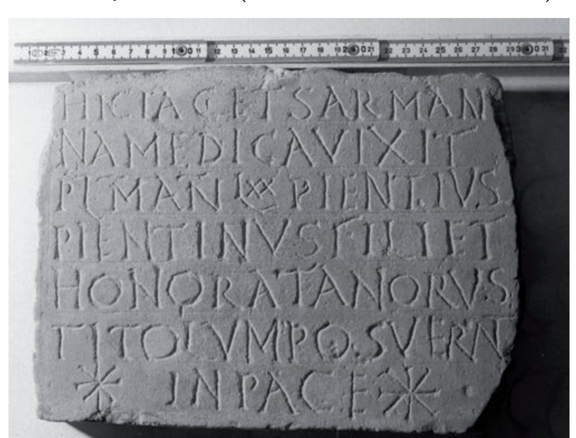
> (Tumba) del médico y presbítero Dionisio[25].

23 «θήκη Θέκλης εἰατρίνης».

24 «Hic iacet Sarman/na medica vixit / pl(us) m(inus) an(nos) LXX Pientius / Pientinus fili(us) et / Honorata norus(!) / titolum(!) posuerunt / in pace».

25 «Διονυσίου / ἰατροῦ / πρεσβυτέρου».

Fig. 3. Lápida de la médica Sarmanna hallada en la actual Kobern-Gondorf, Alemania (Alte Geschichte Osnabrück).



O bien el diácono Anatolios, cuya lápida se halló en Éfeso y puede datarse entre los siglos v y vi (Meriç *et alii*, 1981: núm. 4206; Schulze, 2005: 52):

> (Tumba) del diácono y médico Anatolios[26].

Una vinculación que, sin embargo, no debe sorprendernos si atendemos a uno de los principales elementos que, en sus inicios, caracterizó al cristianismo: la sanación (Nutton, 2004: 286; Schulze, 2005: 156 y ss.; Ferngren, 2009: 64 y ss.). Un breve repaso a algunos pasajes del Nuevo Testamento basta para comprender la importancia de los actos de curación en la definición de esta religión:

> Dios ha querido que en la Iglesia haya, en primer lugar, apóstoles; en segundo lugar, profetas; en tercer lugar, maestros; luego personas que hacen milagros y personas con poder para sanar enfermos (1 Cor. 12, 28)[27].

Por ello, las múltiples sanaciones milagrosas que Jesús realiza son la confirmación de su indiscutible relación con la divinidad. Un poder que,

26 «Ἀνατολ[ί-] / ου διακό- / νου καὶ [ἰα]τροῦ».

27 «Et quosdam quidem posuit Deus in ecclesia primum apostolos secundo prophetas tertio doctores deinde virtutes exin gratias curationum».

incluso, transfiere a los apóstoles y que sirve para ratificar su autoridad como los profetas de esta nueva fe (Nutton, 2004: 286; Retief y Cilliers, 2007: 264; Ferngren, 2009: 65-66):

> Y el Señor confirmaba lo que ellos [los apóstoles] decían del amor de Dios, dándoles poder para hacer señales y milagros (Hch. 14, 3)[28].

De este modo, la figura de Jesús devino aquella del «médico verdadero» *(verus medicus)* e incluso fue descrito como médico y medicamento al mismo tiempo (Aug. Hip. *Serm*. 374, 23)[29]. Un ideal que, aunque metafórico, pues se refería a la sanación del alma (Schulze, 2005: 161-162; Ferngren, 2009: 146), debió de difundirse entre los círculos de estos primeros médicos y médicas cristianas como los ahora citados y que, en cierta manera, les posibilitaba llevar una vida a *imitatio Christi* (Ferngren, 2009: 104).

En este sentido, igual que la atención a los pobres, el cuidado de los enfermos se entendió también como tarea propia de la caridad cristiana, cuya principal virtud era el hecho de ofrecerla universalmente y no solo a personas de la misma comunidad cristiana[30] (Nutton, 1995: 77-79; 2004: 288-289; Ferngren, 2009: 113 y ss.):

> Sanad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad de su enfermedad a los leprosos y expulsad a los demonios. Gratis habéis recibido este poder: dadlo gratis (Mat. 10, 8)[31].

Todas estas ideas propiciaron la aparición de los primeros hospitales, generalmente de la mano de personajes destacados dentro de la jerarquía eclesiástica. Se atribuye a Basilio de Cesárea, obispo de esa misma ciudad, la fundación del primer hospital en el año 370. Y poco después, hacia

28 «Testimonium perhibente verbo gratiae suae dante signa et prodigia fieri per manus eorum».

29 «Ipse et medicus et medicamentum. Medicus quia verbum, medicamentum quia verbum caro factum».

30 A diferencia del evergetismo tradicional romano, en que se subrayaba la capacidad individual de realizar obras en beneficio público y que normalmente se restringía a obligaciones reales hacia los miembros de la propia familia y clientes, la caridad cristiana se entendía como una obligación de la comunidad (Nutton, 2004: 288; 1995: 77-79). Una explicación detallada de los conceptos «caridad» y «filantropía» dentro de estas primeras comunidades cristianas y en relación con la atención médica puede encontrarse en Ferngren (2009: 97 y ss.).

31 «Infirmos curate mortuos suscitate leprosos mundate daemones eicite gratis accepistis gratis date».

el 397, Fabiola, procedente de una rica familia aristocrática, construyó el primer hospital de Roma en la isla tiberina, donde previamente se erigía el santuario de Esculapio[32] (Nutton, 2004: 306-307; Retief y Cilliers, 2005: 266-270; Guerra, 2007: 115; Ferngren, 2009: 129):

> […] Una vez recibida la comunión ante las miradas de la Iglesia entera, ¿qué hizo ella? ¿Acaso el día de la prosperidad se olvidó de las desgracias, y después del naufragio le quedaron ganas de probar de nuevo los peligros de la navegación? Todo lo contrario, dilapidó y vendió toda la hacienda de que pudo disponer, que era cuantiosísima como correspondía a su alcurnia, y convirtiéndola en dinero la destinó para socorro de los pobres. Ella fue la primera que fundó un hospital [νοσοκομεῖν] para recoger a los enfermos de las plazas públicas y restablecer los cuerpos de los miserables consumidos de dolencias y de hambre. […] ¡Cuántas veces no cargó sobre sus hombros a enfermos invadidos por la ictericia o la gangrena! ¡Cuántas no lavó la materia purulenta de las llagas, que otros ni se hubieran atrevido a mirar! Servía las comidas por su propia mano, y con infusiones medicinales aliviaba a aquellos cadáveres vivientes (Hier. *Ep*. 77, 6)[33].

Sin embargo, a pesar de contar con personal médico, estos primeros hospitales no atendían únicamente a enfermos, sino que acogían también a pobres y necesitados e incluso a peregrinos. Tal es el caso del *xenodochium* fundado a finales del siglo VI por el obispo Masona en Emerita Augusta[34] (actual Mérida, Extremadura):

> Después edificó un hospital *[xenodochium]* y lo enriqueció con un gran patrimonio, equipándolo con sirvientes y médicos; mandó que se atendieran

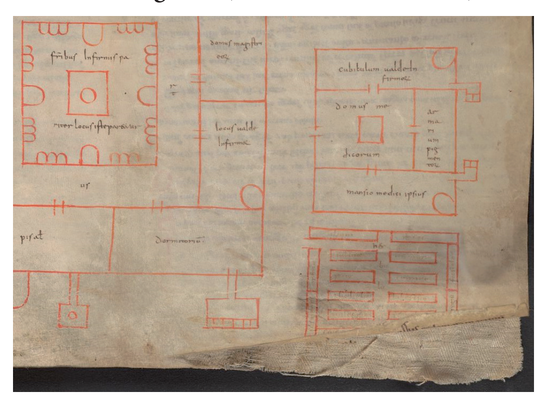
32 Cabe recordar que, desde el año 335, los *asklepieia* dejaron de funcionar como centros de culto pagano por orden del emperador Constantino (Guerra, 2007: 115).

33 «[…] Recepta sub oculis omnis ecclesiae communione quid fecit? Scilicet in die bona malorum oblita est et post naufragium rursum temptare voluit pericula navigandi? Quin potius omnem censum, quem habere poterat –erat autem amplissimus et respondens generi eius– dilapidavit ac vendidit et in pecunia congregatum usibus pauperum praeparavit. Et primo omnium νοσοκομεῖν instituit, in quo aegrotantes colligeret de plateis et consumpta languoribus atque inedia miserorum membra refoveret.[…] Quotiens morbo regio et paedore confectos numeris suis portavit? Quotiens lavit purulentam vulnerum saniem, quam alius aspicere non audebat? Praebebat cibos propria manu et spirans cadaver sorbitiunculis inrigabat».

34 Para el caso emeritense, además, conocemos la referencia de al menos dos médicos: Paulo, de origen griego y que acabó siendo obispo de esta ciudad según relatan las mismas *VSPE* (4, 1), y Reccaredo, constatado gracias a un epígrafe (*ICERV* 288 = *CICM* 107) datado entre los siglos VI y VII.

las necesidades de los peregrinos y enfermos y dio orden de que los médicos, recorriendo sin cesar los alrededores de toda la ciudad, llevaran en brazos al hospital a cualquiera que, siervo o libre, cristiano o judío, encontraran enfermo, y que allí mismo, también en esteras, en camas acondicionadas y limpias, tendieran al enfermo, preparándole alimentos delicados y saludables hasta que devolvieran, con la ayuda de Dios, la antigua salud al enfermo (*VSPE* 5, 3, 4-5)[35].

Fig. 4. Fragmento de la planta del monasterio de san Gall en que se representa la *domus medicorum*. Extraído del *Codex Sangallensis 1092 recto*, siglo IX (*Wikimedia Commons*)



Por otro lado, este surgimiento de los hospitales fue paralelo a la fundación de los primeros monasterios. De hecho, ambos presentaban puntos en común, como su ubicación, generalmente en áreas periféricas y suburbiales de las ciudades. Asimismo, los monasterios disponían también de espacios de acogida a los peregrinos y a todo aquel que lo necesitara. En este sentido, la *Regula Benedicti*, escrita en el 537, ya incluyó la atención a los enfermos como uno de sus principales cometidos. Un buen ejemplo

35 «Deinde xenodochium fabricavit magnisque patrimoniis ditavit constitutisque ministris vel medicis, peregrinorum et aegrotantium usibus deservire praecepit, taleque praeceptum dedit ut cunctae urbis ambitum medici indesinenter percurrentes quemcumque, servum seu liberum christianum sive iudaeum, reperissent aegrum ulnis suis gestantes ad xenodochium deferrent, straminibus quoque lectuli nitide praeparatis eumdem infirmum ibidem superponentes, cibos delicatos et nitidos eousque praeparantes quousque cum Deo aegroto ipsi salutem pristinam reformarent».

de ello es el monasterio de san Gall (en la actual ciudad de Sankt Gallen, Suiza) fundado en el año 720 y que un siglo después ya contaba con diversas dependencias para enfermos, habitaciones para aquellos más graves, una sala para realizar operaciones quirúrgicas e incluso con una residencia para el médico (fig. 4). Y es que no debe olvidarse que fueron estas comunidades monásticas las que, en gran medida, custodiaron y copiaron los múltiples tratados de medicina de la Antigüedad y favorecieron la aparición de una verdadera medicina monástica que se alargaría durante toda la Edad Media (Retief y Cilliers, 2005: 270 y ss.; Guerra, 2007: 118 y ss.).

Pero, en definitiva, es importante señalar que las dos principales instituciones medievales que velarán por la atención a los necesitados, los hospitales y los monasterios, tienen sus orígenes en la Antigüedad tardía, un período a menudo olvidado[36], pero, como se ha mostrado, indispensable para comprender, en términos de evolución histórica, un aspecto tan relevante como fue la transmisión del conocimiento médico europeo.

Consideraciones finales

Si bien esta ha sido una breve aproximación a la medicina durante el período tardoantiguo, sin duda se han podido advertir algunos aspectos fundamentales sobre el modo en que estas sociedades hacían frente a enfermedades y epidemias. Como apuntábamos al inicio, durante la Antigüedad pueden distinguirse básicamente tres tipos de medidas (estatales, profesionales y religiosas) ante problemas sanitarios (Gonzalbes y García, 2013: 64-65), todas ellas también perfectamente constatadas en la Antigüedad tardía. Pero también hemos podido evidenciar algunos aspectos novedosos, surgidos en este período y que, a menudo, devienen el punto de partida de realidades plenamente medievales.

Uno de los elementos más destacados es la importancia que el Imperio tardorromano otorgaba a la figura del médico público. Desde Alejandro Severo (222-235) hasta los emperadores de los últimos siglos del Imperio de Occidente, se promulgaron y ratificaron privilegios y exenciones tanto para los médicos de palacio *(archiatri sacri palatii)* como para los

36 En relación con el *topos* historiográfico que define este período como una época de retraso en el conocimiento médico y científico en general, diversos autores han puesto de relieve la falta de estudios detallados sobre estas cuestiones durante la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media (Nutton, 1985: 1 y ss.; 1995: 79 y ss.; Retief y Cilliers, 2005: 259-260).

municipales o públicos (*CTh* 13, 3). Aunque cabría valorar la incidencia real de estas leyes, ciertamente significa un gran cambio respecto a períodos anteriores en que la atención sanitaria se restringía al ámbito familiar y a la posesión de esclavos domésticos especializados en dicha disciplina (d'Amato, 1993: 31 y ss.; de Filippis 1993, 65-66; Nutton, 2004: 165; Guerra, 2007:89-90). Una lectura rápida podría llevar a relacionar la concesión de estos beneficios con la difusión del cristianismo, según sus ideas de caridad y ayuda al prójimo (Nutton, 1995: 77-79; 2004: 288-289; Ferngren, 2009: 97 y ss.). Sin embargo, consideramos que estas prerrogativas, más que derivarse de una cuestión religiosa, se explican por el interés del estado tardorromano por mantener una profesión con una utilidad social evidente, tal y como se desprende del hecho de que se trata de *beneficia* y *privilegia* propios del *ius singulare*.

Frente a esto nos encontramos con un *Liber Iudiciorum* cuyas disposiciones dedicadas a esta profesión (11, 1) están fundamentalmente centradas en establecer una praxis médica correcta, definida por una estricta moral cristiana (*LI* 11, 1, 1) y con la clara voluntad de evitar cualquier exceso por parte del médico (*LI* 11, 1, 4). En este sentido, cabe tener en cuenta que la relevancia de la fiscalidad en el reino visigodo es una cuestión todavía discutida (cfr. Pérez, 1999; Valverde, 2007), por lo que la concesión de exenciones fiscales como las anteriores tal vez no fuera un beneficio efectivo. Por supuesto, ello no implicó la desaparición de esta profesión, pues contamos con diversos testimonios de médicos en la *Hispania* de los siglos vi y vii (*VSPE* 4, 1; 5, 3, 4-5; *ICERV* 288 = *CICM* 107).

La aparición de instituciones de carácter caritativo, en concreto de los hospitales, es otro de los elementos cuyo origen debe situarse en este período y, en este caso, claramente vinculado a los círculos cristianos. De hecho, la capacidad de sanar a través de milagros fue uno de los aspectos que definió esta religión en sus inicios, y así se recogió en diversos pasajes del Nuevo Testamento (1 Cor. 12, 28; Hch. 14, 3). Además, la difusión de ideas de caridad y filantropía hicieron de la atención a los enfermos, y a los necesitados en general, una tarea indispensable del buen cristiano (Mat. 10, 8; Nutton, 1995: 77-79; 2004: 288-289; Ferngren, 2009: 97 y ss.). Todo ello favoreció la creación de estos primeros hospitales que, en el caso de Roma, vino de la mano de la matrona Fabiola a finales del siglo iv (Hier. *Ep*. 77, 6). A diferencia del evergetismo, que caracterizaba a la aristocracia de siglos anteriores (Nutton, 1995: 77-79; 2004: 288-289; Ferngren, 2009: 113 y ss.), la difusión del cristianismo entre estas familias de elevada po-

sición socioeconómica llevó a personas como Fabiola a emplear su fortuna en obras caritativas como la asistencia a enfermos, de igual manera que otras, como Melania la Joven (c. 383-439), quien, para estas mismas fechas, entregaba parte de su patrimonio a la Iglesia (*Vita* 15) y fundaba monasterios a lo largo del Mediterráneo (*Vita* 22 y 41).

Así, conocemos múltiples ejemplos de clérigos que, a la vez, fueron médicos de profesión (*ICUR* 4, 9483 = *CIG* 4, 9669; Meriç *et alii*, 1981: núm. 4206; *VSPE* 4, 1-2). Si bien el mencionado pasaje de las *VSPE* muestra una cierta reticencia a la práctica de la medicina entre los eclesiásticos, muy probablemente porque en ese caso la paciente era una mujer, la difusión de la imagen metafórica de Jesús como *verus medicus* o incluso *medicus et medicamentum* (Aug. Hip. *Serm*. 374) pudo tener una cierta influencia en el ejercicio de esta profesión entre las primeras comunidades cristianas (Ferngren, 2009: 104). Una profesión que, a pesar del testimonio de algunos contemporáneos (Aus. *Parent*. 5-7), no era un ministerio exclusivamente masculino. Aparte de fundar hospitales o ser pacientes, las mujeres desempeñaron igualmente a nivel profesional esta disciplina, una realidad que cabe remontar a períodos anteriores con magníficos monumentos epigráficos, como el de la joven maestra en medicina, Scantia Redempta (*CIL* X, 3980 = *EDR* 5641), mientras que, para el período tardoantiguo, disponemos de ejemplos a lo largo de todo el Mediterráneo y de una punta a otra del territorio del Imperio tardorromano (*CIG* 4, 9209; *AE* 1937, 17 = *EDH* 23109; Schulze, 2005: 138 y ss.). En este sentido, el estudio de C. Schulze ha podido constatar un elevado porcentaje de médicas que, en el caso de las fuentes epigráficas, llega a situarse en torno al 10 % (Schulze, 2005: 205). Un número realmente significativo que, de nuevo, nos lleva a señalar la necesidad de visibilizar el papel de las mujeres en la investigación histórica, pues tan solo en contadas ocasiones, y generalmente se trata de personajes destacados, aparecen ellas también como objetos de estudio y sujetos activos de las sociedades de la cuales formaron parte.

Pero, en definitiva, en lo que se refiere al desarrollo de la disciplina médica durante estos siglos, se ha podido constatar, como algunos autores han puesto ya de manifiesto (Schulze, 2005: 204), que la transmisión del conocimiento médico posterior, especialmente el de época medieval, recoge aquel del período tardoantiguo. En este sentido, también el nacimiento de hospitales o monasterios se sitúa en esta época, unas instituciones que sin duda fueron fundamentales para la preservación de dicho conocimiento y cuyo desarrollo culminó ya en época plenamente medieval.

Fuentes y bibliografía

Fuentes textuales

AE = *L'Année Épigraphique, Revue des publications épigraphiques relatives à l'Antiquité romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

Alvar, Antonio (ed. y tr.) (1990). *Ausonio. Obras I*. Madrid: Gredos.

— (1990). *Ausonio. Obras II*. Madrid: Gredos.

CI = *Codex Iustinianus*. Disponible en: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html>.

CICM = Ramírez, José Luis; Mateos, Pedro (2000). *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida*. Mérida: Museo de Arte Romano.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenchaften. Disponible en: <http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html>.

Clark, Elizabeth (ed. y tr.) (1984). *The life of Melania the Younger*. New York - Toronto: The Edwin Mellen Press.

CTh = *Codex Theodosianus*. Disponible en: <http://droitromain.upmf-grenoble.fr/Codex_Theod.htm>.

Dewing, H. B. (ed. y tr.) (1914). *Procopius. History of the wars. Books I and II*. London: William Heinemann.

EDH = *Epigraphische Datenbank Heidelberg*. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Disponible en: <http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/home>.

EDR = *Epigraphic Database Roma*. Disponible en: <http://www.edr-edr.it/Italiano/index_it.php>

García, Francisco (ed. y tr.) (2000). *Procopio de Cesárea. Historia de las guerras. Libros I-II*. Madrid: Gredos.

Hererra, Pedro (ed. y tr.) (2006). *Historia de los Longobardos*. Cádiz: Universidad de Cádiz.

ICERV = Vives, Josep (1969) *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: Biblioteca Balmes.

Krusch, Bruno (ed.) (1951). Monumenta Germaniae Historica. Gregorii Turonensis opera. Hannover.

LI = Ramis, Pedro; Ramis, Rafael (eds. y trs.) (2015). *El libro de los Juicios.* Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado.

OLD = Glare, P. G. W. (ed.) (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Pharr, Clyde (ed. y tr.) (2001). *The Theodosian Code and novels and the Sirmondian Constitutions: a translation with commentary, glossary, and bibliography*. Union, New Jersey: The Lawbook Exchange.

Valero, Juan Bautista (ed. y tr.) (1993). *San Jerónimo. Epistolario. Edición bilingüe i*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.

VSPE = Velázquez, Isabel (ed. y tr.) (2008). *Vidas de los santos padres de Mérida*. Madrid: Trotta.

Waitz, Georg (ed.) (1878). Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. vi-ix. Hannover.

Wright, F. A. (ed.) (1933). *Select Letters of St. Jerome*. London - Cambridge: Harvard University Press.

Referencias bibliográficas

Alonso, María Ángeles (2011). «*Medicae* y *obstetrices* en la epigrafía latina del Imperio romano. Apuntes en torno a un análisis comparativo». *Classica et Cristiana*, 6/2: 267-296.

D'Amato, Clotilde (1993). *Vita e costumi dei romani antichi, 15. La Medicina*. Roma: Quasar.

Barquer, Arnau *et alii* (2012). «L'Arqueologia serà feminista o no serà». *Estrat crític*, 6: 188-212.

Barton, Tamsyn S. (1994). *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*. Michigan: The University of Michigan Press.

Bejarano, Ana María (2015). *La medicina en la Colonia Augusta Emerita*. Mérida: Instituto de Arqueología de Mérida.

Bengoochea, María Cándida (1998). «La historia de la mujer y la historia del género en la Roma Antigua. Historiografía actual». *Espacio, tiempo y forma. Serie ii. Historia Antigua*, 11: 241–259.

Brown, Peter (1971). *The World of late antiquity: AD 150-750.* London: Thames and Hudson.

Buonopane, Alfredo (2003). «*Medicae* nell'occidente romano: un'indagine preliminare». En: Buonopane, Alfredo; Cenerini, Francesca (eds.) *Donna e lavoro nella documentazione epigrafica. Atti del i Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*. Faenza: Fratelli Lega Editori, 113-130.

Byl, Simon (1993). «La peste à l'aube de la civilisation occidentale». *Les Études classiques*, 61: 25-34.

Cameron, Averil; Ward-Perkins, Bryan; Whitby, Michael (eds.) (2008). *The Cambridge Ancient History. Volumne xiv. Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chioffi, Laura (2008). *Capua. Immagini di storia, istituzioni e vita sociale*. Roma: Edizioni Quasar.

— (2003). «Capuanae». En: Buonopane, Alfredo; Cenerini, Francesca (eds.) *Donna e lavoro nella documentazione epigrafica. Atti del i Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*. Faenza: Fratelli Lega Editori, 163-192.

Davis, Stephen J. (2008). *The cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Engemann, J.; Rüger, C.B. (1991). *Spätantike und frühes Mittelalter. Ausgewählte Denkmäler im Rheinischen Landesmuseum Bonn. Austellung,Frühe Christen im Rheinland' im Rheinischen Landesmuseum Bonn (24.9.-24.11.1991) im Rahmen des 12. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie in Bonn*. Bonn/Köln: Rheinisches Landesmuseum.

Ferngren, Gary (2009). *Medicine and health care in early Christianity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

De Filippis, Chiara (1993). *Medici e medicina in Roma antica*. Turin: Tirrenia.

Gonzalbes, Enrique; García, Inmaculada (2013). Una aproximación a las pestes y epidemias en la Antigüedad. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie ii, Historia Antigua*, 26: 63-82.

Graf, Fritz (1992). «Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia». En: Schachter, Albert; Kearns, Emily; Bergquist, Birgitta *et alii* (eds.) *Le sanctuaire grec*. Geneva: Fondation Hardt, 159-199.

Guerra, Francisco (2007). *Historia de la Medicina*. Madrid: Norma-Capitel.

Gummerus, Hermann (1932). *Der Ärztestand im römischen Reiche nach den Inschriften*. Helsinki: Akademische Buchhandlung.

Halsall, Guy (2008). «The Barbarian invasions». En: Fouracre, Paul (ed.) *The New Cambridge Medieval History. Volume i c. 500 - c. 900*. Cambridge: The Cambridge University Press, 35-55.

Hengel, Martin (2004). *Studies in Early Christology*. London - New York: T&T Clark International.

Herrera, Ramón; Salazar, María y Salazar, Amparo (2010). «La condición de la mujer en la represión del adulterio en derecho romano y su recepción histórica». En: Rodríguez, Rosalía y Bravo, María José (eds.) *Experiencias jurídicas e identidades femeninas*. Madrid: Dykinson, 185-230.

Innes, Mathew (2008). *Introduction to Early Medieval Western Europe, 300-900. The sword, the plough and the book*. London-New York: Routledge.

Kircher, Athanasius (1658). *Scrutinium physico-medicum consagiosae Luis, quae dicitur pestis*. Leipzig.

Krug, Antje (1984). *Heilkunst und Heilkult: Medizin in der Antike*. München: Beck.

Lasheras, Ada (2015). «Mujeres del Occidente tardorromano (siglos iii-v d. C.). Cuidado, reproducción y producción». En: Cuadrada, Coral (coord.) *Oikonomía: cuidados, reproducción, producción*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 85-146.

López, Mercedes (1999). La medicina sacra en la Antigüedad. *Erytheia*, 20: 23-45.

López, Jordi; Gorostidi, Diana (2015). «Noves consideracions sobre la inscripció tarraconense de la beata Thecla (segle v)». *Pyrenae*, 46 (1): 131-146).

Menéndez, Luis. R. (2013). *Medicina, enfermedad y muerte en la España tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la época tardorromana e hispanovisigoda (siglos iv-viii)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

— (2012). «Medicina, enfermedad y muerte en la Italia tardoantigua: un acercamiento a través de la *Historia Langobardorum* de Paulo Diácono. *Studia historica*». *Historia antigua*, 30: 217-251.

Meriç, Recep *et alii* (eds.) (1981). *Die Inschriften von Ephesos. Teil 7, 2: Nr. 3501-5115*. Bonn: Rudolf Habelt.

Miquel, Joan (1992). *Derecho privado romano*. Madrid: Marcial Pons.

Montero, Emilio (2000). «De la Antigüedad a la Edad Media: medicina, magia y astrología latinas». *Cuadernos del CEMYR*, 8: 53-72.

Moral, María de la Sierra (2011). «Mujer y medicina en la Antigüedad clásica: la figura de la partera y los inicios de la ginecología occidental». *Fronteiras*, 24 (13): 45-60.

Muñoz-Sanz, Agustín (2012). «Marco Aurelio Antonino (121-180 d.C.), filósofo y emperador de Roma, y la peste de Galeno». *Enfermedades Infecciosas y Microbiología Clínica*, 30 (9): 552-559.

Nutton, Vivian (2004). *Ancient Medicine*. London: Routledge.

— (1995). «Medicine in Late Antiquity and the Early Middle Ages». En: Conrad, Lawrence I.; Neve, Michael; Nutton, Vivian *et alii* (1995). *The Western Medical Tradition: 800 BC to AD 1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 71-88.

— (1985). «From Galen to Alexander. Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity». *Dumbarton Oaks Papers*, 38: 1-14.

— (1977). «Archiatri and the Medical Profession in Antiquity». *Papers of the British School at Rome*, vol. 45: 191-226.

Parker, Holt N. (2012). «Women and Medicine». En: James, Sharon L.; Dillon, Sheila (eds.). *A Companion to Women in the Ancient World*. Malden: Wiley-Blackwell, 107-124.

— (1997). «Women Physicians in Greece, Rome, and the Byzantine Empire». En: Furst, Lilian R. (ed.) *Women Physicians and Healers: Climbing a Long Hill*. Kentucky: University Press of Kentucky, 131-150.

Peláez, Manuel J.; Sánchez, Sixto (1985). Medicina legal en el *Liber Iudicorum*. *Gimbernat: revista catalana d'història de la medicina i de la ciència*, 3: 375-384.

Pérez, Dionisio (1999). «Las transformaciones de la Antigüedad tardía en la península ibérica: iglesia y fiscalidad en la sociedad visigoda». *Studia historica. Historia antigua*, 17: 299-318.

Petit, Carlos (2013). «Derecho visigodo del siglo vii. Un ensayo de síntesis e interpretación». En: Osaba, Esperanza (ed.). *Derecho, cultura y sociedad en la Antigüedad*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 206-218.

Proskauer, Curt (1958). «The significance to Medical History of the newly discovered fourth century Roman fresco». *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 10 (vol. 34): 672-686.

Radkau, Verena (1986). «Hacia una historiografía de la mujer». *Nueva Antropología*, viii, 30: 77-94.

Retief, François P.; Cilliers, Louise (2005). «The influence of Christianity on Graeco-Roman Medicine up to the Renaissance». *Acta Theologica Supplementum*, 7: 259-277.

RODRÍGUEZ, Francisco (1995). «El *ius puniendi* en delitos de adulterio. Análisis histórico-jurídico». *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 5: 881-929.

SAMAMA, Évelyne (2003). *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corps médical*. Genève: Librairie Droz.

SCARBOROUGH, John (ed.) (1985). *Symposium on Byzantine Medicine*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

SCHULZE, Christian (2005). *Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck.

SMITH, William (1875). *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. John Murray: London.

VALVERDE, María del Rosario (2007). «Monarquía y tributación en la *Hispania* visigoda: el marco teórico». *Hispania Antiqua*, 31: 235-251.

WICKHAM, Chris (2009). *Una historia nueva de la Alta Edad Media: Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*. Barcelona: Crítica.

WOLTERS, Reinhard (2006). *Die Römer in Germanien*. München: C.H. Beck.

ZARZALEJOS, Mar (2008). «Los estudios de arqueología del género en la *Hispania* romana». En: PRADOS, Lourdes; LÓPEZ, Clara (coords.) *Arqueología del género: 1.er encuentro internacional en la UAM (1. 2005. Madrid)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 297-326.

ZEUMER, Karl (1898). Geschichte der westgothischen Gesetzgebung I. *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichten des Mittelalters*, 23: 419-516.

Ada Lasheras González es graduada en Historia (2012) por la Universitat Rovira i Virgili, y cursó el máster interuniversitario en Arqueología clásica (Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Universitat Rovira i Virgili y Universitat Autònoma de Barcelona), que finalizó el año 2014 y por el cual obtuvo el Premio Extraordinario de Final de Estudios otorgado por la misma URV. Actualmente es investigadora predoctoral del Institut Català d'Arqueologia Clàssica gracias a la beca FI-DGR 2015, concedida por la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de la Generalitat de Catalunya. La tesis doctoral que está desarrollando se titula *El suburbio portuario de Tarraco en la Antigüedad tardía (siglos III-VIII),* y está dirigida por los drs. Josep Anton Remolà (MNAT-ICAC) y Joaquín Ruiz de Arbulo (URV-ICAC).

Entre sus publicaciones más recientes cabe mencionar el capítulo «Mujeres del Occidente tardorromano (siglos III-V d.C.). Cuidado, reproducción y producción», dentro del libro de esta misma colección *Oikonomía: cuidados, reproducción, producción*, del cual es coautora la dra. Coral Cuadrada y que se publicó en 2015. También de 2015 es la publicación del estudio que realizó como trabajo de final de máster (dirigido por el Dr. J. A. Remolà), con el título *Dos abocadors del començament del segle v dC al suburbi portuari de Tàrraco*, y que se centra en el análisis ceramológico de un interesante contexto de la zona portuaria de la Tarraco tardoantigua.

Asimismo, ha participado en múltiples proyectos nacionales e internacionales del ámbito de la investigación arqueológica. Cabe destacar, entre otros, la excavación arqueológica en la entrada del campamento militar de Hermeskeil (Renania-Palatinado, Alemania) durante la campaña del año 2011, dirigida por la dra. Sabine Hornung (Institut für Vor- und Frühgeschichte de la Johannes Gutenberg Universität Mainz); o bien las excavaciones en el monumento tardorromano de Centcelles (Constantí, Tarragona), donde colabora en las tareas de dirección desde el año 2014.

CULTOS Y SANTUARIOS DE SANACIÓN EN LAS CIUDADES ROMANAS: EL EJEMPLO DE AMPURIAS

Ricardo Mar Medina
Universitat Rovira i Virgili - Institut Català d'Arqueologia Clàssica

Resumen

En el mundo griego los santuarios dedicados a divinidades sanadoras se construían en parajes naturales con unas características determinadas. Roma incorporó la cultura helenística como parte de la conquista del Mediterráneo Oriental y, por tanto, el culto a Apolo y el culto a Esculapio fueron precozmente importados.

Los *asklepieia*, santuarios dedicados a Asklepios el dios de la medicina y la curación, que llegaron a convertirse en la antigüedad griega en una infraestructura básica sanitaria, se introdujeron también en el mundo romano.

El ritual sanatorio queda explicitado en este artículo en base a los restos arqueológicos hallados en algunos de los yacimientos. Los santuarios ampuritanos son analizados desde una visión arqueológica y urbanística.

Palabras clave

Arqueología, santuarios salutíferos, medicina griega, medicina romana.

Healing cults and shrines in Roman cities: the example of Ampurias

Abstract

In the Greek world, shrines devoted to healing divinities were built in natural locations and had certain characteristics. Rome absorbed Hellenic culture during its conquest of the Eastern Mediterranean and thus imported the cults Apollo and Asclepius at an early date.

The asklepieia, shrines dedicated to Asclepius, the god of medicine and healing, and become a fundamental part of the health infrastructure in Ancient Greece and were also introduced to the Roman world.

The present article describes the shrines' rituals on the basis of the archaeological remains found at the sites. The shrines at Ampurias are analysed in terms of their archaeology and urban planning.

Keywords

Archaeology, healing shrines, Greek medicine, Roman medicine.

Zaragoza Gras, Joana (coord.), *Ars Medica. La medicina en l'època romana*, Publicacions Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2017, p. 39–56. ISBN: 978-84-8424-586-5.
DOI: 10.17345/9788484245865

Introducción

Frente a la monumentalidad de los templos y basílicas, a las enormes dimensiones de las plazas y porticados de los foros, las excavaciones arqueológicas en algunas ciudades romanas han descubierto una serie de santuarios fuera del entorno del foro, de escala más reducida, pero que, en cierta manera, ordenan los barrios periféricos de la ciudad[1].

Naturalmente, solo aquellas ciudades que han sido extensivamente excavadas nos ofrecen la evidencia arqueológica de estos conjuntos sacros. El caso más espectacular es, sin duda, el de la ciudad de Ostia, el puerto de Roma. Se ha descubierto un conjunto de al menos ocho santuarios dispersos en diferentes barrios de la ciudad, pero bien integrados en el tejido urbano. Los tres más grandes (el santuario de Hércules, el Campo de la Magna Mater y el Serapeo) incluyen, además del templo y los salones para celebrar rituales y banquetes ceremoniales, una particular relación con conjuntos termales, edificios dedicados a residencia intensiva, *tabernae* y almacenes. El origen y la historia de cada uno de estos conjuntos religiosos es muy diferente: el santuario de Hércules es producto de una larga evolución histórica[2], el de Serapis fue implantado a través de un proyecto unitario entre los años 123 y 127 d. C.[3], y el Campo de la Magna Mater parece relacionarse estrechamente con la historia oficial de la ciudad desde comienzos del siglo I a. C.[4]. A pesar de este diferente origen histórico, los tres santuarios desempeñaron un papel urbanístico similar, integrados en la estructura de los barrios que los albergaban.

En las provincias hispanas son escasas las ciudades excavadas que nos han restituido este tipo de establecimientos. El caso más notable es, sin duda, el de Ampurias, donde las excavaciones han descubierto un conjunto de templos y santuarios urbanos asociados a la puerta sur de la muralla

1 Mar, R. (1996), «Santuarios e inversión inmobiliaria en la urbanística ostiense del siglo II» (A. Zevi y A. Claridge eds.), *Roman Ostia revisited, Londres*, 115-164.

2 Zevi 1967-70, p. 97 y ss.; R. Mar, «El Santuario de Hércules y la urbanística de Ostia», *ArchEArq* 63, 1990, 137-160 (=Mar 1990).

3Bloch, H. (1959), «The Serapeum of Ostia and the Brick-Stamps of A.D. 123», *AJA* 63, 225 y ss.; R. Mar (1994), «El Serapeo de Ostia» *Bull.d'Arqueología*, n. 13. R. Mar (ed.), I. Rodà, J. Ruiz de Arbulo, F. Zevi, E. Subias (2001), *El santuario de Serapis en Ostia*, 2 vols., Documents d'Arqueologia Clàssica, 4, URV, Tarragona.

4 C. L. Visconti (1864), «I monumenti del Metroon Ostiense», *Annali Inst.Corrisp. Archeologica*, 40, 362 y ss.; y G. Calza (1946), «Il santuario della Magna Mater a Ostia» *MemPontAcc* 6, 183 y ss.

de la Neápolis. En Belo Claudia contamos con un pequeño pero complejo santuario dedicado a Isis[5]. En Tarraco se ha documentado, no lejos del foro de la Colonia, un santuario dedicado probablemente a la divinidad protectora de la ciudad, la *Tutela Tarraconensis,* y un pequeño templo próstilo abierto a la calle principal que subía hasta la Acrópolis, asociado con el descubrimiento de un busto de Atenea[6]. Fuera de estos casos más evidentes, apenas contamos con datos para documentar la arquitectura de estos establecimientos sacros.

Como veremos a continuación, las excavaciones en Ampurias[7] han descubierto también inscripciones, esculturas y objetos votivos que nos permiten estudiar el culto que se desarrollaba y hablar de las divinidades que residían en los templos. La relación entre Asklepios, Serapis, Isis, Apolo…, que se documenta a través de los hallazgos realizados en la zona de culto, nos permite conocer una de las funciones sociales de los templos de la Muralla Sur de la Neápolis: la sanación de los enfermos[8].

En la tradición griega, los santuarios de las divinidades sanadoras[9], fundamentalmente Asklepios, Higeia y Apolo, se desarrollaron inicialmente en parajes naturales fuera del entorno urbano. Los ejemplos más notables, como los dedicados al culto de Apolo en Delfos y en la isla de Delos, remontan su origen probablemente a los legendarios tiempos de la Edad del Bronce. Son lugares donde la naturaleza se exhibe imponente. Grandes prominencias rocosas, montañas, fuentes naturales, antiquísimos bosques sagrados, grutas y antros subrayaban el carácter sobrenatural

5 Dardaineda, S., Fincker, M., Lancha, J., Silliéres, P. (2008), *Belo VIII. Le sanctuaire d´Isis*, Madrid.

6 Mar, R., Ruiz de Arbulo, J., Vivó, D., Beltrán-Caballero, J.A. (2012), *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana. 1. De la Tarragona ibérica a la construcción del templo de Augusto* (D.A. C. n.º 5, URV), Tarragona.

7 Mar, R., Ruiz de Arbulo, J. (1993), *Ampurias Romana*, Ausa, Sabadell.

8 Ruiz de Arbulo, J. (2006), «Cuestiones económicas y sociales en torno a los santuarios de Isis y Serapis. La ofrenda de Numas en Emporion y el Serapeo de Ostia», en *Entre Dios y los hombres: el sacerdocio en la Antigüedad*, *7*, 197; Ruiz de Arbulo, J.; Vivó, D. (2008), «*Serapis, Isis y los dioses acompañantes en Emporion: una nueva interpretación para el conjunto de esculturas aparecido en el supuesto Asklepieion emporitano*», en *RAP*. Universidad de Lérida.

9 Para la medicina antigua, véase: Nutton, V. (2004), *Ancient Medicine*, Routledge, Londres-Nueva York; Id. (2005), «The fatal embrace: Galen and the history of ancient medicine», *Science in Context*, *18*(01), 111-121. Para el papel de Hipócrates y la medicina hipocrática, véase Jouanna, J. (2012), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*, Brill, Leiden-Boston.

del lugar. Las raíces animistas del pensamiento religioso en la Grecia protohistórica[10] explican que, desde fechas tempranas, los grupos humanos escogiesen estos parajes como centros de culto al ser reconocidos como manifestaciones milagrosas de la naturaleza. El desarrollo de la polis en el período arcaico hizo que florecieran estos santuarios extraurbanos, que, sin embargo, adquirirán todo su desarrollo urbanístico con el período clásico y, sobre todo, con el helenismo y con Roma. Efectivamente, si los santuarios de Asklepios, la principal divinidad sanadora de Grecia, en Epidauro y en la isla de Cos, se hallaban en medio de la naturaleza, los de Pérgamo, Atenas y Corinto, entre otros, se hallaban ya inmersos en el espacio urbano. Las nuevas condiciones generadas por las conquistas de Alejandro crearon un mundo nuevo en el que las ciudades iban a ser definitivamente las protagonistas de todas las formas de pensamiento, y, por tanto, también el escenario de actividades, como la curación del enfermo, que hasta entonces habían estado relegadas a un escenario natural lejos del espacio urbano.

Con el helenismo, la religión griega entró en contacto con otras realidades culturales y desarrolló formas de sincretismo que ampliaron el horizonte de las viejas creencias. El caso más evidente es el Egipto ptolemaico, donde los propios reyes lágidas estimularon el culto de Isis y de Serapis. Esta última era una divinidad completamente nueva, producto de la fusión de Zeus con el buey Apis y con Osiris. Son las divinidades alejandrinas que, al expandirse por el mundo helenístico, conservaron parte de las atribuciones de sus precedentes faraónicos[11]. Osiris había vuelto de la muerte por la mediación de Isis, que juntó sus pedazos y sanó sus heridas. Eran divinidades con el poder de la sanación cuyos santuarios ofrecían una vía iniciática para comunicarse directamente con la divinidad. La popularidad de Serapis como una deidad de curación llegó a rivalizar con el propio Asklepios. Un conocido relieve con la representación de la incubación sacra presenta los rasgos evidentes de estar sucediendo en un

10 Day, M. (2004), «Religion, of-line cognition and the extended mind», en *Journal of Cognition and Culture* n. 4(1): 101-21; Sperber, D. (1996), *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, London.

11 Dunand, F. (1973), *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vols. I, II y III, Brill, Leiden.

enkoimetērion de Serapis[12]. El mismo Cicerón nos recuerda que «tanto Asclepios como Sarapis son capaces de prescribir un tratamiento para la salud en el sueño» (*De adivinatione* 2.123; véase también Tácito, *Historiae* 4.84.5).

En Delos, la isla de Apolo, convertida en el centro del poder romano en el Egeo, dentro del espacio urbano se desarrolló todo un barrio con varios templos dedicados a las divinidades alejandrinas que, sin duda, tenemos que interpretar como un entorno de sanación a través de la iniciación en los misterios de los dioses que habían sido capaces de regresar entre los muertos.

Roma incorporó la cultura helenística como parte de la conquista del Mediterráneo oriental. El culto de Apolo fue precozmente importado, y también lo hizo el culto de Esculapio[13]. Es bien conocida la noticia de la pestilencia del año 293 a. C., que, después de consultar los libros sibilinos, motivó el envío de una embajada a Epidauro para traer una serpiente sacra. La nave que traía la embajada atracó en el puerto militar de Roma (los *navalia*), desde donde la serpiente nadó hasta perderse en la isla Tiberina. Allí fue construido el templo de Esculapio, cuya función como hospital ha durado hasta nuestros días (Strabo, *Geog.* 12. 5. 3; Ovid, Fasti 1, 289).

Aunque la arqueología de los santuarios urbanos nos resulte tan desconocida en las ciudades romanas, los limitados ejemplos disponibles nos hacen pensar que la urbanística de una ciudad romana alto-imperial no puede entenderse sin tener en cuenta los complejos sistemas de relaciones de uso, propiedad y dependencia que se establecían en los santuarios urbanos. En Ostia, por ejemplo, los templos están asociados con termas, almacenes y residencias. Una problemática que es ilustrada de modo ejemplar por la evolución del santuario de Hércules: un auténtico recinto *(temenos)* rodeaba un conjunto de templos, progresivamente transformados en «urbanos» por el crecimiento de la ciudad (s. II d. C.)[14].

El estudio de estos centros religiosos en las ciudades romanas no resulta fácil. En general, conocemos la topografía de estas ciudades de un modo discontinuo, ya que los trabajos arqueológicos se han centrado en

12 Van Straten, F. T. (1981), «Gifts for the Gods», en *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World* (H. Versnel ed.), Brill, Leiden, 65-104; véase p. 98 y fig. 42.

13 De Filippis Cappai, C. (1991), «Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma. Medicina del tempio e medicina scientifica», en *Civilta Classica e Cristiana*, 12, 271-284.

14 Mar (1990), o. c.

los grandes monumentos, ignorando el tejido de construcciones que daba continuidad al espacio urbano. Esta circunstancia, unida a la falta de estudios sobre funcionalidad urbana, dificulta el análisis de los procesos de integración espacial y funcional de santuarios y lugares de culto.

Existe, por otra parte, un problema de método. La superposición de funciones que caracterizaba a la ciudad antigua resulta difícilmente compatible con la explicación racionalista moderna del hecho urbano. Estamos acostumbrados a pensar en la ciudad romana como un conjunto de ámbitos funcionalmente autónomos donde se compartimenta el espacio religioso, político, económico, social, comercial, etc. Sin embargo, en una ciudad antigua resulta muy difícil distinguir la especialización de espacios para cada uno de estos usos. De hecho, las actividades que nosotros llamaríamos religiosas son con frecuencia difícilmente separables de la práctica administrativa o de la función económica.

El estudio de los santuarios de Grecia, de la Magna Grecia y de Italia central[15] muestra cómo los antiguos centros de culto eran puntos privilegiados del espacio urbano, donde las actividades de la vida colectiva se manifestaban con mayor intensidad. Su clasificación en «funciones especializadas» no es posible ni tan siquiera al referirnos a los aspectos más «técnicos» del desarrollo del ritual. Todavía estamos lejos de comprender las complejas relaciones que se fueron desarrollando en torno a estos *loca sacra* urbanos[16].

La curación en Grecia: los santuarios de Asklepios

Los *asklepieia*, santuarios dedicados a Asklepios, el dios de la medicina y la curación, llegaron a convertirse en la Antigüedad griega en una in-

15 Santuarios de Grecia: B. Bergquist (1967), *The Archaic Greek Temenos, a Study of Structure and Function*; para la Magna Grecia: I. Edlund (1987), *The Gods and the place, location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia*; para Italia Central: F. Coarelli (1987), *I Santuari del Lazio in età repubblicana*; véanse además las actas del seminario de investigación (1981-1983) dirigido por G. Roux (1984), *Temples et Sanctuaires*; y AA.VV. (1992), *Le Sanctuaire Grec* (coloquio, Ginebra 1990), Entretiens sur l'Antiquité Classique de la fond. Hardt, 37, Geneve.

16 Mar (1990), Mar (1991), o. c.

fraestructura básica sanitaria[17]. Eran lugares de culto y, a la vez, lugares de sanación por la intervención divina, elegidos por su relación particular con la naturaleza. Desde nuestra perspectiva contemporánea subrayamos que eran lugares de gran belleza natural, ricas aguas termales y rodeados de una naturaleza extraordinaria. Las fuentes y el agua se presentaban unidas a los elementos religiosos y mágicos que propiciaban la curación. Los métodos terapéuticos experimentales se combinaban con formas religiosas para trascender el estado de consciencia y alcanzar lo sobrenatural, la comunicación directa con el dios que guiaba a la cura. El tratamiento del paciente se basaba tanto en la aplicación de métodos naturales de carácter empírico, como en la aplicación de rituales trascendentales o místicos. A través de la autosugestión se trataba de estimular la imaginación del paciente. Todo un abanico de procedimientos para reforzar la fe en las capacidades sanadoras de Asklepios[18].

El ritual de la incubación[19], el sueño inducido, ofrecía la sanación mediante una comunicación personal con el dios[20]. Sin embargo, estos santuarios eran también lugares de convalecencia. Una práctica que adquiere todo su potencial en época helenística. Se trataba de «patrones de conducta colectiva», generados a través de la interacción entre «los actores humanos, objetos como esculturas e inscripciones, instituciones sociales y formales, rituales, normas y creencias»[21]. Un proceso de asimilación colectiva[22] reforzado por el sentido de comunidad que aportaba la participa-

17 Dignas, B. (2007), «A Day in the Life of a Greek Sanctuary», en *A Companion to Greek Religion* (Ogden ed.), 163-177, Blackwell, Malden.

18 Pretre, C., Charlier, P. (2009), *Maladies humaines, therapies divines: Analyse epigraphique et paleopathologique de textes de guerison grecs*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq.

19 Para la presentación arquitectónica de los *asklepieia,* véase Riethmüller, Jürgen W. (2005). *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 vols. Studien zu Antiken Heiligtümern, Verlag Archäologie und Geschichte.

20 Meier, C. A. (1967), *Ancient incubation and modern psychotherapy*, Northwestern University Press, Evanston; Hanson, J. S. (1980), «Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity», *ANRW* 2.23.1: 1395-1427; Harris, W. (2009), *Dreams and Experience in Classical Antiquity,* Harvard University Press.

21 Roepstorf (2008), «Things to Think With: Words and Objects as Material Symbols», en *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363: 2049-54.

22 Véase, en general, Geertz, A. W. (ed.), *Origins of Religion, Cognition and Culture*, Routledge, New York; Jensen, J. S. (2010), «Doing it the Other Way Round: Religion as a

ción en complejos rituales escenificados, ciertamente en el interior de la ciudad, pero separados de las actividades urbanas por el velo de misterio que introducían los muros de los *temenoi*.

El culto a Asklepios como divinidad curativa experimentó un notable auge en los períodos helenístico y romano. La construcción de numerosos *asklepieia* refleja el creciente prestigio del poder sanador del dios. El paciente era un suplicante que buscaba un camino personal. La visita al templo exigía normas especiales, ayunos, restricciones, ofrendas y otras acciones. Paseando por los pórticos, preparándose para la *incubatio* ritual, interactuaba con otros visitantes en un clima espiritual colectivo. Los sacerdotes sin duda eran conscientes de que la acción psicológica contribuía a activar los mecanismos de cura innatos en todos los seres humanos. Así, algunos de los santuarios, como el de Epidauro, son auténticos conjuntos urbanísticos dotados de teatros, gimnasios e hipódromos[23].

Por todo ello, era importante la ubicación de los *asklepieia*[24]. El carácter sanador del dios exigía un contacto con la naturaleza, sobre todo el agua, en ocasiones de origen termal, y una exuberante vegetación. Los bosques sagrados eran un escenario necesario para subrayar el carácter sacro del lugar. Así nos lo recuerda Pausanias en la *Descripción de Grecia* (7, 27.11): al referirse a los santuarios de Asklepios en Kyros y en Mesenia. También el *asklepieion* de Epidauro se encuentra en un valle con abundantes fuentes y manantiales, junto al monte Kynortion. Las dependencias de culto se extendían dentro del *bosque sagrado* descrito por Pausanias (*Descripción de Grecia* 2. 26.1-28.1). El bosque que rodeaba el *asklepieion* de Kos era de cipreses. En otros casos fueron construidos al borde del agua: en Corinto, junto a la fuente de Lerna, y en Gortina, en la orilla del río Loussios.

En época helenística se construyeron santuarios en el interior de las ciudades, pero a menudo relacionados con los edificios de espectáculo[25]. En Mesenia y Megalópolis, respectivamente, el *asklepieion* forma un con-

Basic Case of *Normative Cognition*», en *Method & Theory in the Study of Religion* n.*22*(4), 322-329.

23 Riethmüller, J. W. (2005), *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 vols. Studien zu Antiken Heiligtümern, Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg.

24 Los principales *asklepieia* de Grecia se encuentran descritos en Martin, R., Metzger, H. (1976), *La religion grecque*, Presses universitaires de France, vol. 22

25 Riethmüller (2005), o. c.

junto arquitectónico con el teatro y el estadio. Una situación similar a la que encontramos en Corinto, donde el *asklepieion* fue construido al lado del gimnasio, cercano al teatro y al odeón del ágora, y en Sicione, donde también se unió al teatro. En Atenas se situaba en la ladera sur de la Acrópolis: accesible y provisto de agua de manantial. En este caso, el templo de sanación estaba asociado con las actividades teatrales del Teatro de Dionisio.

Nos referiremos a continuación al más occidental de los santuarios dedicados al dios griego de la sanación a orillas del Mediterráneo: Ampurias.

Serapis o Asklepios en Ampurias

Uno de los hallazgos más importantes realizados en los primeros años de las excavaciones de Ampurias fue un conjunto de templos alojados en sendos santuarios situados a los lados de la puerta sur de la muralla de la Neápolis. Tradicionalmente han sido identificados como uno dedicado a Esculapio, y el otro, presentado como santuario de Serapis.

La identificación del santuario de Asklepios nace de un importante hallazgo realizado al comienzo de las excavaciones modernas en 1908[26]. Un año después (1909), se descubrió una gran escultura de mármol blanco realizada en dos bloques ensamblados que representaba un dios griego. Fue identificado como Asklepios por la iconografía general y por el hallazgo cercano de varios fragmentos de una serpiente enroscada[27]. Respecto a su cronología, fue objeto de diferentes interpretaciones[28]: Philadelphus (1927) la consideró una pieza original griega del siglo v a. C., García y Bellido (1947) pensaba que era una obra del siglo iv a. C., y Kukhan la situó en el siglo iii a. C. (Almagro, Kukhan, 1958). En cualquier caso, e independientemente de su cronología, permitía identificar el santuario situado al oeste de la puerta con un Asklepieion. Para identificar el templo situado al este de la puerta, quedaba una inscripción dedicada a Isis y Serapis. En

26 Puig i Cadafalch, J. (1908), «Les excavacions d'Empúries. Estudi de la topografía», *Anuari de l'IEC,* 2, 150-194; Id. (1912), «Els temples d'Empúries», *Anuari de l'IEC,* 4, 1911, 3-21; Mar y Ruiz de Arbulo (1993), *Ampurias Romana*, o. c. 58 y ss.

27 Ruiz de Arbulo, Vivó (2008), o. c.

28 Mar y Ruiz de Arbulo (1993), *Ampurias Romana*, o. c.

1987, G. Fabre, M. Mayer e I. Roda realizaron una nueva restitución del epígrafe grecolatino con la ofrenda de Numas. Al reunir por primera vez los dos fragmentos conservados se pudo comprobar que era una dedicatoria bilingüe (griego y latín) que celebraba la construcción del templo: «A Isis, a Serapis, Numas, hijo de Numerio de Alejandría, por devoción, ha hecho construir este templo, estatuas y pórtico»[29].

La publicación del libro *Ampurias Romana* (1993) propuso que el santuario situado al este de la puerta era, en realidad, el gimnasio griego, construido en el siglo II a. C., en cuyo patio interior se construyó, en época augusta, un templo. Probablemente estaba dedicado a un culto heroico asociado tal vez con el culto imperial. En dicho volumen, estudiamos con Joaquín Ruiz de Arbulo las excavaciones realizadas en el santuario emporitano a partir de 1908, analizando sus fases y sus advocaciones[30]. La nueva interpretación de la inscripción de Numas y el hecho de que uno de los fragmentos hubiese aparecido en una cisterna anexa al santuario, nos hizo considerar que el santuario situado al oeste de la puerta de la muralla era un lugar de culto mixto en el que la devoción curativa de Esculapio y Serapis funcionaban asociadas de un modo sincrético.

Recientemente, la restauración de la estatua de mármol identificada como Asklepios ofreció a Joaquín Ruiz de Arbulo y David Vivó la oportunidad de revisar su identificación. Al colocarle los brazos guardados en el almacén y restaurar la cabeza, surgieron significativos indicios que obligaban a proponer otra identificación: era en realidad una representación del dios alejandrino Serapis. Con ello, el santuario donde había aparecido la estatua y la inscripción dedicada a Isis y Serapis debía ser interpretado como el Serapeo de Ampurias[31].

En los años ochenta se procedió a la identificación analítica de la procedencia de los mármoles[32]. El cuerpo resultó ser de mármol pentélico, mientras que el busto y brazo izquierdo estaban trabajados en mármol de

29 Rodà, I. (1990), «La integración de una inscripción bilingüe ampuritana», *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 8, 79-81. Véanse referencias completas a la lápida en Ruiz de Arbulo (2006 y 2008), o. c.

30 Mar y Ruiz de Arbulo (1993), *Ampurias Romana*, o. c.

31 Ruiz de Arbulo, Vivó (2008), o. c.

32 Mayer, M., Álvarez, A. (1985), «Le marbre grec comme índice pour les pieces sculptoriques grecques ou de tradition grecque en Espagne», *Praktika. Actes du XII CIAC* (Atenas 1983), Atenas, 262-270.

Paros. La serpiente era de mármol del Pirineo. Por otra parte, el estudio iconográfico de la pieza, realizado por I. Rodà[33] y S. Schroeder[34], arrojaba suficientes dudas como para desconfiar respecto a la interpretación tradicional de la escultura.

En realidad, todas estas ambigüedades y contradicciones se explican por el hecho de que se trata de una estatua realizada aprovechando restos de dos estatuas diferentes. Un fenómeno que conocemos para el siglo ii a. C. en la isla de Delos. El gran centro del poder romano en medio del mar Egeo recuperaba materiales escultóricos y procedía a su ensambladura dependiendo de la demanda. Los ampuritanos encargaron una estatua del dios alejandrino, y el resultado fue la combinación de dos piezas que se habían esculpido mucho antes y en dos momentos distintos. Además, sabemos que la parte superior no era Serapis, pues en la cabeza hubo que hacerle un orificio para encajar el *kalathos* distintivo del dios. Sin embargo, su resultado final sí que lo fue, y los ampuritanos recibieron la estatua de Serapis para el santuario. Por cronología y material, esta estatua no pudo ser la que costeó Numas.

El debate científico sobre los santuarios ampuritanos no puede darse por concluido. Falta aún la publicación de los resultados de las excavaciones que se han realizado en los años ochenta del siglo xx. Lo que sabemos por los datos arqueológicos es que a partir del siglo v a. C. existió frente a la muralla sur de la Neápolis un primer santuario suburbano que incluía un pozo sacro. En los nuevos trabajos han aparecido algunos exvotos de terracota representando miembros anatómicos y un conjunto de vasitos en miniatura del siglo iii a. C.[35]. En cualquier caso, sabemos que a comienzos del siglo ii a. C. fueron ampliadas las murallas, se construyeron nuevas torres y la doble puerta. Al mismo tiempo, se creó una gran terraza que cubría el viejo santuario del siglo v, y sobre ella se desarrolló el nuevo santuario. Estaba situado en alto respecto a la puerta de la muralla.

33 I. Rodà (1985), «A propos de la sculpture grecque d'Emporion», Praktika. *Actes du XII Congres International d'Archeologie Classique* (Atenas 1983), Atenas, 256-261.

34 Schroeder, S. F. (1996), «El Asclepio de Ampurias: ¿una estatua de Agathodaimon del último cuarto del siglo ii a. C.?», *Actas de la II Reunión sobre escultura romana en Hispania* (Tarragona, 1995), Tarragona, 223-237; Id. (2000), «Emporion y su conexión con el mundo helenístico oriental. Las esculturas de Agathos Daimon-Serapis y Apolo», en *Los griegos en España. Tras las huellas de Heracles*, catál. expos. Atenas / Madrid / Barcelona.

35 Ruiz de Arbulo, Vivó (2008), *op. cit*.

Incluía una gran cisterna, un pórtico *(abaton)* y al menos tres templos construidos a lo largo de varias fases sucesivas. Se descubrieron diversas instalaciones hidráulicas que incluían el suministro de agua a una fuente pública. Estaba situada al pie de las escaleras que conducían a la terraza del santuario. Son las instalaciones propias de un santuario curativo.

A finales del siglo II o inicios del I a. C. se data la inscripción del alejandrino Numas en la que celebra que pagó y construyó un nuevo templo de Isis y Serapis dentro del santuario. El texto griego se refiere a la imagen de culto como *xoana*. Debía de tratarse de una imagen de madera importada, tal vez desde el propio Egipto. No olvidemos que esa fue la forma en que se introdujo el culto en Delos: la imagen llegó acompañada por un sacerdote procedente de Alejandría[36].

La riqueza epigráfica de los santuarios de Delos nos permiten intuir su funcionamiento económico[37]. Eran la sede de las corporaciones de armadores, que bajo la tutela de dioses como Poseidón (colegio de *poseidoniastas*) o de Hermes (colegio de *hermaistas*) realizaban sus actividades comerciales. Los santuarios servían de residencia, banco de depósitos y oficinas de contratación para *negotiatores* extranjeros de paso en la ciudad. Podemos imaginar que, en el santuario de Ampurias, todo ello se realizaba bajo la advocación de varias divinidades que, además de protectoras del comercio, eran sanadoras. No debemos olvidar que desde su fundación como un lugar de culto extramuros, las aguas de su pozo sagrado gozaron de un prestigio sanador que se incrementó con la traída del dios Asklepios desde Delos y de Isis y Serapis desde Alejandría. Cualquiera de las tres divinidades podía sanar por la incubación del sueño inducido, las tres ofrecían esperanza y vías de comunicación directa con la divinidad. El ritual iniciático en los misterios que caracterizaba a los templos egipcios se mostraba un camino tan prestigioso como entrar en el *abaton* de Asklepios para buscar remedio en el sueño. En conclusión, los cultos curativos de Asklepios, Isis y Serapis acabaron conviviendo en el recinto sacro situado al oeste de la puerta de entrada a la Neápolis.

36 Dunand, F. (1973), *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, vol. I. Le culte d'Isis et les Ptolemees; vol. II. Le culte d'Isis en Grèce; vol. III. Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, EPRO, Leiden.

37 Bruneau, Ph. (1970), *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, París.

Es probable que en el santuario se contase con la ayuda de otras divinidades; así lo apoya el repertorio estatuario que se descubrió en las excavaciones. Se ha propuesto que la diosa Hygieia estaba incluida en el culto, suponiendo que el templo P era su morada. «Según Pausanias (1,23), Hygieia era hija de Asklepios, y aparece frecuentemente asociada con el dios. En Epidauro, Hygieia disponía de un lugar de culto propio, así como en Pérgamo. Junto a Hygieia podemos pensar en cualquiera de las otras vírgenes salutíferas, como Aigle, Iaso o Panaklia, hermanas de la anterior; pero también en Apolo, padre de Asklepios»[38].

El ritual sanatorio

La medicina y la incubación también fueron practicadas en los templos de Isis y Serapis. Diodoro de Sicilia (1.25.2-5) da fe de la popularidad de Isis como una deidad de curación: «Para casi todo el mundo habitado es su testimonio, ya que contribuye con entusiasmo al honor de Isis, porque ella se manifiesta a sí misma en curaciones. Se presenta a los enfermos en su sueño, que les sirve de ayuda para sus enfermedades y realiza curaciones notables sobre ellos a medida que se someten a ella». La popularidad de Serapis, su pareja, como una deidad de curación en particular, aumentó en el período helenístico y romano[39]. Dormir en el templo de Serapis ofrecía sueños de inspiración divina. Eran la pareja divina regidora de la vida humana y de su destino. El dios máximo era Serapis: a veces asimilado con Zeus-Júpiter, se presentaba como la serpiente protectora *Agathos Daimon*[40]. Conocía los misterios de la vida después de la muerte. Isis representaba la idea de una diosa universal: tutelaba el matrimonio y la vida doméstica. Era también una diosa de la naturaleza protectora del ciclo agrario de siembra y cosecha. Virtudes que hacían de ella una sanadora y salvadora.

38 Mar, Ruiz de Arbulo, *Ampurias Romana*, *op. cit.*

39 Malaise, M. (1984), «La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire Romain», *ANRW*, II,17.3, 1616 y ss.

40 Merkelbach, R. (1995), *Isis Regina - Zeus Sarapis*, Ed. Teubner, Stuttgart / Leipzig.

En un trabajo precedente sobre el Serapeo de Ostia[41], junto a Joaquín Ruiz de Arbulo recogimos la narración del mito egipcio de Osiris e Isis[42]: «Era la historia de los hermanos/esposos reales, enfrentados a la envidia de la pareja Seth/Neftis, encarnación del mal. Seth, celoso y despiadado, asesinaría a Osiris encerrándolo por sorpresa en un gran sarcófago, y tras diversas peripecias despedazaría su cuerpo en catorce trozos arrojándolos a distintos lugares. La viuda Isis, desesperada pero dotada de ciertas habilidades mágicas, comenzaría una trágica búsqueda ayudada por Anubis, el fiel dios con cabeza de perro, y lograría recomponer el cadáver de su esposo, con excepción de su pene, engullido por un pez. La maga Isis lograría devolver la vida a Osiris bajo el aspecto de un milano, y engendraría de forma no precisada un hijo, de nombre Horus. El retorno de Osiris sería, no obstante, tan solo temporal y regresaría a continuación al reino de los muertos, donde permanecería como monarca. Isis criaría entonces a su hijo Horus, vencedor finalmente sobre su tío asesino y proclamado nuevo rey de Egipto. La muerte y resurrección de Osiris convertirían el mito en el símbolo del año agrario egipcio, y harían de Osiris el protector de las fuentes del Nilo, garantes de la fertilidad del país, juez de las almas de los fallecidos y monarca del más allá. Isis, por su parte, sería el ejemplo de la esposa leal y enamorada, a la vez que madre abnegada y protectora»[43].

En Alejandría, el ciclo milenario de Isis y Osiris dio origen a Serapis o Sarapis, un nuevo dios ctónico, sanador y oracular. Tácito y Plutarco narran que el monarca recibió en sueños la orden de traer una gran estatua milagrosa de Hades desde la ciudad de Sínope, en el Helesponto[44]. Tácito termina su relato explicando la fundación del culto: «El templo (de

41 R. Mar (ed.), I. Rodà, J. Ruiz de Arbulo, F. Zevi, E. Subias (2001). *El santuario de Serapis en Ostia*, 2 vols., Documents d'Arqueologia Clàssica, 4, URV, Tarragona.

42 Este ciclo milenario cuenta con una bibliografía enorme en los estudios de egiptología. Para la época clásica es fundamental la narración de Plutarco, *De Iside et Osiride*. Las fuentes antiguas del mito y los epígrafes han sido recopilados por L. Vidman (1969), *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Serapicae,* Berlín (SIRIS). Véanse también las síntesis ya citadas de Dunand (1973), *op. cit.*; y Merkelbach (1995), *op. cit.*

43 Mar, R., Ruiz de Arbulo, J. (2001), «El Serapeo en el contexto histórico de Ostia», en (Mar ed.), *El santuario de Serapis en Ostia*, *op. cit.* URV, Tarragona, pp. 309-335.

44 «Esa estatua daría prosperidad al reino y llenaría de grandeza y gloria a la ciudad que la poseyera...», Tácito, *Hist.,* IV, 83-84; cf. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 28. El *Romance de Alejandro* (I, 30) de Ps. Kallistenes sitúa los acontecimientos en la época de la fundación: Alejandro, que habría encargado el templo de Serapis al arquitecto Parmenión.

Serapis), digno de la magnificencia de la ciudad, fue construido en un barrio que se llamaba Racotis, donde antiguamente había estado una capilla consagrada a Serapis y a Isis. Esta es la tradición más constante acerca del origen y del traslado del dios. Sé que hay algunos que le hacen venir, en tiempos del tercer Ptolomeo, de Seleucia, ciudad de Siria, y otros ponen la sede, de la cual fue trasladado, en Menfis, en otro tiempo tan célebre y apoyo del viejo Egipto. En cuanto al mismo dios, muchos creen que es Esculapio, porque sana los cuerpos enfermos; otros, Osiris, antiquísima divinidad de aquel pueblo; otros muchos pretenden que es Júpiter, por su poder omnímodo; pero la mayor parte conjeturan que es Plutón y se fundan en los diversos atributos por los que se le reconoce más o menos claramente...».

A pesar de las dudas que ofrecen las fuentes escritas, Serapis era, ante todo, un dios oracular y sanador que se manifestaba a sus fieles siguiendo el ritual de la *incubatio*. La iniciación a sus misterios incluía la estancia nocturna para participar en los rituales de iniciación. Como en el *abaton* de los *asklepieia,* nadie debía contar lo sucedido. El sueño profético del devoto en el santuario debía ser interpretado por los sacerdotes. La recopilación epigráfica de Dunand recoge los epítetos de *Soteira* y *Soter,* que recibían ambos dioses. También aparecen como dioses oraculares y curativos asociados al culto de Apolo y Asklepios[45].

En el caso de los grandes santuarios dedicados a *Asklepios* en Grecia, las excavaciones arqueológicas han documentado con gran riqueza de detalles la arquitectura de sus edificios, asociados con todo tipo de hallazgos como inscripciones, esculturas y objetos votivos y rituales. Todos estos datos combinados con las fuentes literarias antiguas de Pausanias, Estrabón, Plutarco, Luciano de Samosata y, en particular, la comedia *Pluto*, de Aristófanes, han permitido reconstruir el modo en que funcionaban estas instituciones sagradas[46]. Cuando los peregrinos llegaban al santuario, debían proceder a ciertos rituales preliminares que incluían la catarsis a través del ejercicio, el masaje y el ayuno. Los pacientes debían pasear por el *campus* al visitar el santuario, podían ver los exvotos anatómicos ofrecidos por de-

45 Dunand (1973-III), *op. cit*. 258-261.

46 Véanse las referencias exhaustivas en Riethmüller, J. W. (2005), *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*, 2 vols. Studien zu Antiken Heiligtümern, Verlag Archäologie und Geschichte, Heidelberg.

votos agradecidos y leer sus inscripciones, interactuando y compartiendo una experiencia común en la creencia de los poderes curativos del dios.

Los elementos necesarios para desarrollar el culto eran un pozo o cisterna que servía para alojar las serpientes sagradas; un pórtico (*abaton* o *aditon*) destinado al sueño místico de los enfermos, tras el cual los sacerdotes facilitaban las normas que seguir para la curación (rito de la *incubatio*). Los pacientes reposaban en el *abaton* o *enkoimeterion* (albergue), donde alcanzaban estados hipnóticos, probablemente con la ayuda de alucinógenos. Los sueños tenían un sentido de pronóstico, es decir, que podían predecir el curso y el resultado de la enfermedad. Solo podían entrar los pacientes que habían seguido todos los pasos preparatorios y estaban listos para su comunicación con el dios. Nadie más podía entrar en este lugar y nadie debía contar lo ocurrido[47]. Los intérpretes oníricos *(oneiromanteis)* fijaban el significado de los sueños y con ello determinaban sus resultados[48].

El importante trabajo de Holowchak[49] sobre el papel de los sueños adivinatorios y proféticos en la cultura antigua nos permite intuir el papel oracular de los santuarios de Asklepios, Isis y Serapis. Para comprender el significado de los sueños se acudía a sus templos, que obtenían de ello una actividad lucrativa. Se llegó incluso a establecer una disciplina para su interpretación, con una auténtica hermenéutica de los sueños depositada en el secreto de los santuarios[50].

En el santuario de Ampurias podemos imaginar que los devotos acudían en busca de remedio a sus males. Eran recibidos por los sacerdotes de los dioses que allí habitaban. El enfermo buscaba un camino de sanación en el sueño inducido en los pórticos del templo. Probablemente debía dirigirse a una divinidad en concreto mediante la entrega previa de una oferta votiva. Debemos imaginar que las dependencias situadas detrás de los templos debían servir para la aplicación del tratamiento prescrito y aplicado por los sacerdotes. Con todo, el carácter iniciático de algunas de

47 Li Donnici, L. R. (1995), *The Epidaurian Inscriptions. Text, Translation, and Commentary*, Atlanta.

48 Li Donnici (1995), o. c.

49 Holowchak, A. M. (2001). *Ancient Science and Dreams. Oneirology in Graeco-Roman Antiquity*, University Press of America, Lanham.

50 Miller, P. C. (1994). *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton University Press, Princeton.

las divinidades a las que se rendía culto en el santuario sugiere un ambiente de misterio sobrenatural. Los ritos cotidianos a los que se sometían las estatuas de culto, en particular Isis y Serapis, la presencia de sacerdotes y devotos procedentes de tierras exóticas que no debían faltar en un puerto como *Emporion*, las esculturas de los distintos dioses curativos, las inscripciones conmemorativas y los edificios que servían de morada a las divinidades… todo ello encerrado en un *temenos* que era accesible solo a través de una escalera.

Todas estas condiciones acentuaban el carácter segregado del santuario. Un entorno cerrado idóneo para potenciar los componentes emocionales ligados a la curación. En definitiva, los santuarios urbanos, como los que encontramos en Ampurias, además de sus posibles funciones oficiales y económicas, eran también escenografías urbanas. Estaban destinados a formas de religiosidad colectiva (fiestas, ritos y liturgias). Se podía buscar la ayuda personal del dios mediante la catarsis colectiva que representaba participar e iniciarse en los ritos. Sin embargo, por la propia naturaleza mística de los cultos que se oficiaban en este santuario, el devoto disponía también de caminos personales para entrar en comunión con la divinidad. Este doble camino, individual y colectivo, hacía de estos santuarios, separados por un simple muro del ajetreo de la vida urbana, auténticos focos capaces de catalizar las más profundas necesidades y angustias individuales de los devotos, que eran a la vez pacientes en busca de cura.

Ricardo Mar Medina
Arquitecto por la Universitat Politècnica de Catalunya y profesor titular de Arqueología en la Universitat Rovira i Virgili. Actualmente es miembro del Seminari de Topografia antiga (SETOPANT) e investigador adscrito senior del Institut Català d'Arqueologia.

Sus principales líneas de investigación son: Arquitectura y urbanismo en la Antigüedad Mediterránea, La ciudad histórica y la Arqueología Urbana y La ciudad en la América precolombina.

Entre sus últimas publicaciones destacan:

Mar, R.; Ruiz de Arbulo, J.; Vivó, D.; Beltrán-Caballero, J. A.; Gris, F., *Tarraco. Arquitectura y urbanismo de una capital provincial romana. Vol 2. La ciudad imperial*, Publicacions de la URV i l'ICAC, Tarragona. 2015.

Ruiz de Arbulo, J.; Mar, R.; Beltrán Caballero, A.; Costa, A.; Gris, F.; Guidi, J. J., «La gestión del agua en la antigua Tarraco» en Borau, L.; Borlenghi, A. (eds.), *Aquae ductus. Actualité de la recherche en France et en Espagne* (Toulouse, del 15 al 16 de febrer de 2013), Aquitania Suppl. 33, Federation Aquitania, Toulouse, p. 117-138. 2015.

MEDICINA GRIEGA, MEDICINA ROMANA: UNA MISMA VISIÓN DEL CUERPO FEMENINO

Joana Zaragoza Gras
Universitat Rovira i Virgili

Resumen
El objetivo de este trabajo es dilucidar cuál era la visión del cuerpo femenino en la medicina antigua. Fueron los médicos y filósofos griegos quienes dieron la pauta para una formulación androcéntrica del cuerpo de la mujer, basada en el mito. La embriología y la fisiología fueron esenciales en la construcción de género. Esta manera de concebir la mujer fue una de las herencias, junto con otras teorías científico-médicas, que recibieron los romanos. Griegos y romanos, pueblos con organización patriarcal, utilizaron las teorías médicas para ejercer una dominación sobre la mujer a la que le encomendaron una única función: la de parir hijos.

Palabras clave: medicina griega, medicina romana, cuerpo femenino, género.

Greek medicine, Roman medicine: a single vision of the female body

Abstract
The aim of the present study is shed light on how the female body was viewed in ancient medicine. Greek doctors and philosophers laid the foundations, based on myth, for an androcentric formulation of the woman's body. Embryology and philosophy played an essential role in the construction of gender. This way of perceiving women was one of the legacies, among other scientific and medical theories, that the Greeks handed down to the Romans. Greeks and Romans were both patriarchal societies and used medical theories to dominate women by ascribing a single function to them; namely, that of giving birth to children.

Keywords
Greek medicine, Roman medicine, female body, gender.

Zaragoza Gras, Joana (coord.), *Ars Medica. La medicina en l'època romana*, Publicacions Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2017, p. 57–76. ISBN: 978-84-8424-586-5.
DOI: 10.17345/9788484245865

Características generales del arte de la medicina

La relación entre medicina y sociedad, desde épocas antiguas hasta hoy, es un tema de estudio que nos da indicadores de los tipos y categorías sociales de cada momento de la historia, así como de creencias y maneras de actuar.

Durante toda la Antigüedad clásica, la medicina era una profesión libre, a la que se le otorgó el calificativo de «técnica» a partir de Hipócrates, y que se desarrolló en paralelo a una medicina credencial y de curaciones teúrgicas, sobre todo en los templos dedicados a Asclepio, en Grecia, y a Esculapio, en Roma.

Desde época homérica, el *demiurgo* (aquel que está al servicio del pueblo) gozó de gran consideración, tal como podemos leer en algún pasaje de la *Ilíada* en el que se nos dice que un médico vale por muchos hombres[1]: «Un hombre que es médico vale por muchos otros / para extraer saetas y espolvorear benignas medicinas».

En realidad se trataba de un artesano distinguido, pieza clave en la guerra, pero también en las polis, adonde se trasladaban para ejercer su profesión ya fuera en las plazas públicas, ya en los domicilios de los enfermos, cuando era requerido.

Los conceptos básicos que transforman la medicina empírico-religiosa, hacia el 500 a. C., en medicina técnica son la *phýsis* (la naturaleza) y la *tékhne* (el arte), con una clara influencia de la filosofía presocrática. Es en este momento cuando toda Grecia está ocupada en un fenómeno importante: el nacimiento de todas las *téchnai*.

Los griegos denominaron *tékhne* al arte manual, al oficio. A partir del s. IV a. C. el término obtuvo dignidad intelectual y social mediante un proceso de racionalización, dado que la técnica está muy alejada de la magia y, también, debido a que el oficio artesanal, en manos de quien conoce lo que hace de manera racional, se convierte en una verdadera *tékhne*[2].

Fueron los presocráticos, Alcmeón de Crotona[3] y, sobre todo, Hipócrates, quienes consiguieron que la medicina se constituyera en un verdadero saber, un arte y una ciencia. A partir del momento de racionalización

1 Homero (1996). *Ilíada* XI, 514-515. Traducción de Crespo Güemes, Emilio. Madrid: Gredos.

2 Zaragoza Gras, M. Joana (1994). Medicina y diversidad de géneros. En *Arenal* (7, 2), 342.

3 Filósofo y médico (VI-V a. C.) que aunó el espíritu empírico y la especulación.

y precisamente por esta causa, y al lado de la medicina mágica aún existente, aparecieron en escena la observación del cuerpo humano, la sintomatología, la búsqueda de las causas de la enfermedad, la comparación de los casos médicos y el establecimiento de un diagnóstico que permitiría prever, *grosso modo*, la evolución de una enfermedad.

Los filósofos posteriores, como Platón y Aristóteles, elogiaron la medicina a la vez que la filosofía pasaba a considerarse la «medicina del alma», en paralelo a la «medicina del cuerpo» practicada por los médicos[4].

Años más tarde, la elevada consideración hacia el oficio de médico dio lugar a la concesión de prebendas a este colectivo. Así, sabemos que en el año 46 a. C., bajo el reinado de César, se expulsó, con motivo de la hambruna existente, a todos los extranjeros, excepto a los médicos y maestros, que obtuvieron la categoría de ciudadanos. Lo mismo ocurrió en el año 6 de nuestra era, cuando Augusto, debido a una época de carestía en el Imperio romano, ordenó la expulsión de los extranjeros, salvo los médicos, los maestros y algunos esclavos. También gozaron de exenciones tributarias en el año 10 de nuestra era, también en época de Augusto[5], y el emperador Vespasiano, que gobernó desde el año 69 hasta el 79, les eximió de cualquier obligación pública. Estos hechos nos ponen de manifiesto la gran estima de la que gozó este colectivo en el Imperio romano.

Tanto en Grecia como en Roma era una actividad profesional libre que necesitaba unos conocimientos generales, que se podían obtener en las diversas escuelas: Cirene, Crotona, Rodas, Cnido o Cos desde época clásica, Alejandría y Pérgamo en época helenística, y posteriormente en otras provincias del Imperio romano. Otra de las exigencias indispensables para ejercer como tal era la acogida por parte del público.

En el mundo antiguo debemos destacar diversas clases de médicos, aparte de los que oficiaban prácticas teúrgicas o mágicas:

- El médico formado técnicamente en una escuela. El maestro de la escuela residía siempre en el mismo lugar, mientras que los alumnos se podían trasladar de un lugar a otro para realizar su tarea cuando eran requeridos.

4 Platón y, posteriormente, los estoicos desarrollaron esta teoría.

5 Dion Casio. *Historia de Roma, 53, 30.*

- Los médicos públicos, contratados por la ciudad con funciones asistenciales. Se ocupaban de los extranjeros, los pobres y los esclavos del Estado. También practicaban la medicina forense.
- Los médicos especialistas en oposición a los de medicina general, que surgieron, sobre todo, en Egipto y en Roma.
- Los «esclavos médicos», que, en Roma, bajo la supervisión de un *superpositus medicorum*, se ocupaban de la población de la clase social más baja. También podían formar parte de la *familia* en las casas romanas de buena posición. Eran considerados de una categoría inferior a la del médico libre.
- Los *archiatri* palatinos de la Roma imperial, que eran los médicos de palacio. Gozaban de títulos lucrativos que heredaban sus hijos y nietos. Existía otro tipo de *archiatri*, los populares, que daban servicio a la ciudad y su número dependía de la población de cada ciudad. Recibían un sueldo y estaban también exentos de impuestos.
- Los médicos contratados en Roma para servicios concretos: médicos de gladiadores, del circo, del teatro, militares. Estos últimos también existían en Grecia.

En Grecia no existía una diferencia esencial entre los diversos tipos de médicos, como ocurrió en Roma. El medico griego podría considerarse un «filántropo», antes de que la medicina cristiana acuñase este término. Pero sí que había tres tipos de médicos o, si se prefiere, tres maneras de curar:

- Los que se ocupaban de los esclavos, normalmente médicos a las órdenes y bajo la supervisión de un maestro, cuyo cometido era curar si había solución rápida.
- Los de los ciudadanos libres y pobres, para los cuales el tratamiento más adecuado era siempre un tratamiento resolutivo.
- Los de los ciudadanos ricos, cuyo ideal era tener un médico siempre a su lado, de lo que no tenemos constancia que pasara.

En Roma, por el contrario, existían muchas más diferencias entre los que se ocupaban de la salud pública en general y, como ya hemos apuntado, los médicos de los emperadores. Galeno fue uno de ellos. Estuvo al servicio de Marco Aurelio, Cómodo y Septimio Severo.

La visión del cuerpo femenino

En el amplio marco de la medicina griega cabe destacar la figura de Hipócrates, puesto que fue quien dio definitivamente la categoría de ciencia a unos conocimientos que hasta aquel momento se habían fundamentado, en muchas ocasiones, en la magia, cuando no en la superstición.

También es él quien nos ofrece los elementos que nos permiten ver la herencia de la medicina griega en la romana, sobre todo en lo referente al cuerpo femenino, objeto de nuestro presente análisis.

Hipócrates puede considerarse un revolucionario, conocedor de la filosofía presocrática en la que se basó para establecer sus propias doctrinas y que influyó notablemente en sus teorías médicas.

En su época, el peso de la tradición estaba aún muy presente, si bien ya se había iniciado el paso del mito al logos. La tradición todavía condicionaba algunos factores, así como a grupos sociales que ejercían una gran influencia sobre el poder establecido.

Las doctrinas médicas propugnadas por Hipócrates representan un pensamiento nuevo, pero, a pesar del gran esfuerzo de nuestro médico, junto a las nuevas corrientes filosóficas y racionales quedaban restos de las antiguas creencias populares en lo referente a temas médicos y de salud. Así, tuvo que luchar contra estas con la razón y la experiencia, y se sobrepuso a un mundo de perfiles mágicos que intentaba dar explicaciones sobrenaturales a fenómenos naturales. Es esta la razón por la que, en algunos tratados hipocráticos, podemos leer esta pugna y este choque entre la irracionalidad y aquello que le dictaba la experiencia y el razonamiento, y no siempre sale victorioso en esta empresa.

A pesar, pues, de la creación, por parte de Hipócrates, del «arte de la medicina», el estudio del cuerpo femenino, de sus enfermedades y trastornos, así como las prácticas terapéuticas utilizadas, siguieron arrastrando, durante años, la huella de la medicina credencial. Además, debido a las propias mujeres y a la discriminación existente en toda sociedad patriarcal, la medicina popular siguió viva en el tratamiento terapéutico de los desarreglos femeninos. Los médicos no pudieron estudiar el cuerpo de las mujeres hasta muy entrada la época clásica, puesto que estas no iban a visitarse, salvo en casos extremos, y se curaban entre ellas a partir de los remedios que se transmitían de madres a hijas, tal como se desprende del texto de la tragedia *Hipólito* de Eurípides, donde podemos leer: «Si tu enfermedad es una de las que no pueden decirse ante varones, considera

que estas de aquí son mujeres, dispuestas a ayudar a enderezarla; y si tu caso puede salir a la luz ante varones, habla, para que el asunto en cuestión pueda a los médicos revelarse»[6].

La sociedad griega y la romana constituían un mundo de varones en el que la vida pública se desarrollaba en dos ámbitos: la guerra y la política. Eran los hombres quienes iban a la guerra y, por tanto, también los que tenían en sus manos el destino de la ciudad. A las mujeres se les encomendaban dos funciones: parir y criar futuros guerreros y nuevos ciudadanos. Por tanto, se las veía como una propiedad y como el receptáculo de gestación de criaturas que serían útiles a la polis, como guerreros o como continuadores del clan familiar. Esta visión del cuerpo femenino como lugar desde donde se repoblaba el mundo fue la causa de que los hipocráticos centraran su atención en el estudio ginecológico y en las enfermedades de mujeres, y, obviamente, los problemas de esterilidad, así como los remedios para solucionarla, fueron objeto de investigación por parte de toda la medicina antigua.

El mundo relacionado con la esfera de la fecundidad y la vida, que corresponde a la mujer y que es, a la vez, el mundo de la tierra y la naturaleza, comporta una ambivalencia: la parte positiva, la mujer que da la vida, y la negativa, el miedo a lo desconocido y a la calamidad, que había estado inculcado en el subconsciente griego a través de los mitos. Además, al asociar lo femenino a la naturaleza se asocia también a la barbarie en oposición a la civilización, cualidad esta última propia del varón, creando así una oposición mujer/hombre que tiene su paralelismo en barbarie/civilización, irracional/racional, emoción/autocontrol, y concibiendo a la mujer como la alteridad.

Hipócrates, que quiso luchar contra la irracionalidad y los mitos, cayó más de una vez en la trampa que constituía una sociedad imbuida de ideología credencial. Así lo demuestran algunos de los pasajes de sus obras, especialmente las de tema ginecológico.

Curiosamente, y después de muchos años de haber creado en Grecia una medicina técnica y racionalizada, en Roma se siguió practicando este tipo de medicina mágica. El pueblo vencedor no podía tolerar que los vencidos impusieran su manera de curar y pasaron muchos años hasta que las escuelas médicas helenísticas que se habían introducido en el Imperio ro-

6 Eurípides. *Hipólito* 293-296. Traducción de Miralles, Carlos (1977). Barcelona: Bosch.

mano gozaran de la consideración merecida. Poco a poco, los griegos, aun considerándose superiores a los romanos, fueron romanizando su arte médico hasta que el pueblo romano consideró como propia la medicina que los griegos de época helenística habían importado.

Se sucedieron diversas escuelas en el mundo romano: la metódica, la enciclopedista, la farmacológica, la pneumática, los eclécticos... hasta llegar al que realmente fuera el padre de la medicina occidental: Galeno.

Si Hipócrates fue el gran iniciador, Galeno cerró la gran época de la medicina antigua. Este último bebió de las fuentes del primero y sus teorías están muy próximas a las hipocráticas, aunque más evolucionadas, debido, en parte, a las nuevas teorías defendidas por otros médicos y filósofos, pero, sobre todo, por la práctica de la disección que ya había podido practicar Galeno, además de su conocimiento de la anatomía adquirido como médico de gladiadores, que le permitió conocer de manera más exacta el cuerpo humano. Además realizó múltiples viajes a otros países en los que la medicina estaba más avanzada y en los que era una ciencia plenamente reconocida como tal.

Sin embargo, y a causa de la misma idea de pudor y de tradición en los casos de trastornos femeninos, el cuerpo de la mujer siguió rodeado de un halo de magia, misterio y tradición. Y, por supuesto, en Roma, este cuerpo continuó asimilado al receptáculo de incubación de nuevos ciudadanos y ciudadanas que garantizasen la continuidad de las familias y de los guerreros.

Pero debemos analizar cuáles eran las características fisiológicas de la mujer según los baremos de la medicina pretendidamente científica. Y nos apercibimos de que, una vez más, se basa en el mito. En esta ocasión es el mito de Pandora quien arroja luz sobre el tema. Debemos tener en cuenta que Pandora, la primera mujer, es una invención de una divinidad masculina, Zeus, y es el castigo que envía el padre de los dioses a todos los hombres por haberle robado el fuego. Es decir, Pandora simbolizará el «antifuego»[7], como contrapartida al robo realizado por Prometeo.

Esta misma idea la hallamos ya en los poemas homéricos, en los que se asocia el esperma al fuego y la vagina a la humedad. La creencia de que la humedad, lo frío y lo blando son características de la mujer, mientras

7 Rodríguez Mampaso, M. José (1994). Los paisajes reflejados: Pandora. En Alvar, J.; Blánquez, C.; Wagner, C. G. (Ed.). *Sexo, muerte y religión en el mundo antiguo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 17-27.

que las del varón son el fuego y la sequedad, sigue presente en los tratados hipocráticos[8], supuestamente científicos[9].

Se habla en *Enfermedades de las mujeres*[10] de que la carne de estas es más porosa y blanda que la de los hombres, y se compara con la capacidad que tiene la lana de absorber líquido. Y así, mientras que el hombre «se cansa más que la mujer y su fatiga provoca que se consuma parte del líquido», la mujer, «al ser de carne más floja, cuando el cuerpo se le llena de sangre, si no la elimina, le sobrevienen sufrimientos».

Esta teoría se relaciona con un exceso de humedad del cuerpo femenino que, por suerte para la mujer, se elimina mediante la menstruación. La humedad, que circula a través del cuerpo, sirve para fabricar sangre, que, en caso de embarazo, alimenta el feto. Ahora bien, la sangre se crea por un proceso de cocción y, puesto que el cuerpo masculino es más caliente que el femenino, la cocción será mejor en el hombre. Y también será la causa de que el esperma femenino, defendido por algunos médicos, entre ellos Hipócrates[11] y Galeno, sea de peor calidad. Así pues, la menstruación, la leche materna y el esperma son el resultado de este proceso.

Las mujeres y los varones tienen diversas constituciones que se ven reforzadas por el clima y, por tanto, las enfermedades que les aquejan están directamente relacionadas con la zona en la que habitan; la alimentación, además del tipo de vida que lleven, también influye en las constituciones. Galeno, en el tratado *Sobre los alimentos*, nos explica las distintas clases de panes, cereales, carnes y pescados, y aconseja los mejores para cada zona geográfica y para cada sexo. Algunos no son adecuados para los hombres, pero sí para las mujeres y los niños, como el caso de la azufaifa: «No tengo testimonio de estas como conservadoras de la salud o curadoras de enfermedades, pues es una comida de mujeres y de niños débiles, poco

8 CH. *Sobre la dieta* 27.

9 Sobre este tema, cfr. Zaragoza Gras, M.ª Joana (2006). Enfermedades de mujeres en la Grecia clásica. En *La historia de las mujeres: perspectivas actuales. XIII Coloquio Internacional AEIHM.*

10 CH. *Enfermedades de las mujeres* I, 1. Traducción y notas de Sanz Mingote, Lourdes (1988). Madrid: Gredos.

11 Los médicos hipocráticos son los primeros en creer en la existencia de un semen femenino, aunque de peor calidad.

nutritiva y difícil de digerir»[12]. En el mismo tratado nos advierte de que la sopa de lentejas no es apropiada para las mujeres cuando tienen la menstruación, porque espesa la sangre, pero es muy útil en el llamado «flujo de mujeres»[13].

Si la mujer es la responsable, de manera generalizada, según el mito, de las desgracias que sufre toda la humanidad, la esterilidad, que se concibe como una desgracia o como un castigo divino, será clasificada como enfermedad de mujeres hasta muy entrada la época clásica. Es cierto que hallamos, en algún tratado hipocrático, al varón como causante de esterilidad, pero ello ocurre en raras ocasiones y en tratados que pertenecen muy posiblemente a épocas posteriores, o bien al hablar de pueblos bárbaros, como el caso de los escitas.

No debemos olvidar que, en los inicios de la medicina, la esterilidad, como las enfermedades en general, era el castigo de una divinidad y, por tanto, se producía por causas punitivas. Si la mujer era causante de males, el hecho de no poder procrear era también achacable a ella, y, además, el hecho de no tener hijos era una desgracia que tenía graves consecuencias para la ciudad, tanto entre los griegos como entre los romanos, puesto que esta se quedaba sin hombres para la guerra y sin nadie a quien transmitir el patrimonio familiar y, por lo tanto, se convertía en un problema de cariz social, que afectaba a toda la colectividad[14].

Ahora bien, según médicos y filósofos, la mujer posee un cuerpo débil y poco equilibrado, está sometida a una *kathársis* mensual y encuentra su bienestar en el estado de gravidez[15].

Así se va construyendo, a través del tiempo, el discurso de preponderancia masculina a la vez que se atribuye una única función a la mujer: la de parir hijos para la ciudad.

Se trata, pues, no tan solo de luchar contra la esterilidad, sino también de optimizar la concepción. Esta es la razón por la que los hipocráticos y, más tarde, la medicina galénica darán consejos sobre los momentos y días

12 Galeno. *Sobre los alimentos* II, 614. Traducción de Zaragoza Gras, M.ª Joana (2015). Madrid: Ed. Clásicas.

13 Galeno. *Sobre los alimentos* I, 526.

14 Delcourt, Marie (1938). *Stérilité mystérieuse et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*. Paris.

15 Ando, Valeria (1999). Terapia ginecologiche. En *Aspetti della Terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del Ixè Colloque International Hippocratique*. Firenze: Ed. Leo S. Olschki, 256.

favorables y el modo de actuar: en primavera; el hombre no debe estar borracho; la mujer, en ayunas, y purificada con un paño de lino en la cabeza, y con gálbano en el cuello del útero[16]. También podemos leer, en los tratados médicos, tipos de pesarios, brebajes y listas de alimentos para la mujer con la finalidad de conseguir un mejor rendimiento en la concepción.

Asimismo hallamos respuesta a las cuestiones embriológicas, tales como la manera en que se forma el feto, causas de la concepción de mellizos, dónde se forma el semen, cuál es el recorrido de este…

En este punto, es preciso indicar que aunque durante mucho tiempo se aseguró que el semen procedía del hombre, algunos hipocráticos y, posteriormente, Galeno defendieron que procedía de todas las partes del cuerpo masculino y también del femenino, pasa por el cerebro y la médula espinal, y, al unirse en la matriz, se produce la concepción. Si el semen que domina es el femenino, que es más húmedo, la mujer parirá una niña, mientras que si es el masculino, que es más seco y de mejor calidad, un niño.

La idea de la supuesta inferioridad femenina queda también patente en el lugar donde se forma el feto: el feto femenino se forma en la parte izquierda, mientras que el masculino en la derecha[17], según la creencia de que lo que procede de la izquierda es negativo y lo que procede de la derecha positivo.

También defienden que el feto masculino se forma y empieza a moverse antes que el femenino, precisamente, dicen, porque el masculino es más denso que el femenino, debido al proceso de cocción.

Una de las teorías médicas extraídas de la filosofía es la que se basa en dos de los principios básicos del cosmos: si el agua y el fuego son dos de los elementos básicos, los médicos traspasan esta idea al cuerpo humano, que es el microcosmos, y asimilan el agua a la mujer, y el fuego, que es principio de vida, al hombre. En referencia a la creencia de la existencia del semen femenino aseguran, como ya ha quedado explicitado, que el de la mujer es menos eficaz que el del varón, dado que al concebir la naturaleza del semen como el resultado de la cocción de la sangre y, puesto que el hombre es de naturaleza más caliente, este cuece mejor el esperma.

16 CH. *Sobre las mujeres estériles*, 6-8.

17 CH. *Aforismos* V, 48. Traducción de García Gual, C.; Lara, M.ª D.; López Férez, J. A. *et al.* (1983). Madrid: Gredos.

Aristóteles, por su parte, en *Generación de los animales*[18], defiende la tesis de que la *phýsis* de la menstruación y la del esperma femenino son idénticas y, como consecuencia, el esperma que procede de la hembra será un esperma impuro. Según el filósofo, en la procreación, la mujer pone el elemento pasivo, mientras que el hombre aporta el activo; la primera es materia, y el segundo, espíritu. Galeno sigue, en muchas ocasiones, las doctrinas aristotélicas.

Relacionado con este supuesto de naturaleza húmeda o seca y ayudado por la creencia supersticiosa que da a la parte izquierda un cariz negativo, leemos, en los tratados médicos, alimentos apropiados para concebir hembra o varón, e incluso prácticas sexuales con la misma finalidad: si se desea niño, la mujer debe comer alimentos secos y calientes, mientras que si, por el contrario, se quiere parir una niña, debe guardar un régimen más húmedo, puesto que la naturaleza femenina es húmeda y fría. También nos indican que en el caso de desear niña, el hombre debe atarse el testículo derecho y, en caso contrario, el izquierdo, para inutilizar la parte izquierda, que es la negativa:

> Cuando se desea que sea hembra, realizar el acto cuando la mujer esté en el momento de regla más abundante o, al menos, cuando esta dure, y que el hombre se ate lo mejor posible el testículo derecho, tanto como pueda resistir. Si desea engendrar un varón, atar el testículo izquierdo[19].

El aspecto de la embarazada indica el sexo del feto: «Si una mujer lleva en su vientre un varón, tiene buen color; si lleva una hembra, mal color»[20]. Y en este mismo sentido también podemos leer que si a una mujer le salen pecas o manchas al quedarse en estado, parirá una niña, mientras que si conserva el buen color, será un niño. Si los pechos los tiene caídos, será hembra, pero si los tiene hacia arriba, varón. No es difícil concluir, a través de estas teorías, que el feto femenino conlleva más defectos que el masculino y que la calidad de la naturaleza del varón es superior.

Estas creencias siguieron vivas no solo en época romana, como podemos leer también en algunos tratados médicos de la época, sino que tam-

18 Aristóteles. *Generación de los animales* 738 a, 10-36.

19 CH. *Sobre la Superfetación*, 31. Traducción de Sanz Mingote, Lourdes (1988). Madrid: Gredos.

20 CH. *Aforismos* V, 42. Traducción de García Gual, C.; Lara, M.ª D.; López Férez, J. A. *et al.* (1983). Madrid: Gredos.

bién han pervivido en el pensamiento contemporáneo hasta casi nuestros días.

Sin embargo, aunque la medicina griega y, más tarde, la romana conocían parte de la anatomía femenina, basándose, sobre todo, en el estudio hecho por Aristóteles *Sobre la naturaleza de los animales*, el cuerpo de la mujer siguió siendo el gran desconocido. Hipócrates redactó diversos tratados sobre las enfermedades del cuerpo femenino que, a su parecer, se debían, en la mayoría de los casos, a algún trastorno de la matriz. Galeno había avanzado en el tema y tenía más conocimientos, pero, curiosamente, al hablar de los órganos sexuales femeninos, utiliza los mismos sustantivos que cuando se trata de los masculinos y establece siempre una correlación entre ambos.

Es curioso analizar las terapias para las distintas enfermedades, puesto que patentizan, una vez más, la clara distinción de sexos. Junto a enfermedades como la tisis[21], la hidropesía o el cáncer, se habla de trastornos femeninos y de remedios para estos, que o bien contienen un halo de superstición y de magia o que son los mismos remedios usados por las mujeres sabias, pero que en los tratados médicos están revestidos con un tamiz de remedios científicos. Es decir, aquellos mismos elementos que constituían la base de la curación de algunas dolencias femeninas, y que eran administrados por las mismas mujeres, ahora son asimilados por los médicos griegos y romanos que habían criticado estas mismas prácticas cuando eran llevadas a cabo por la sabiduría popular que se transmitía por línea femenina.

Pero, en definitiva, lo que más importaba a la medicina griega y romana, al hablar de cuerpo de mujer, era su capacidad reproductora, y por esta razón se buscan todo tipo de remedios contra la esterilidad a la vez que se crean discursos sobre las terribles desgracias que pueden llegar a sufrir aquellas que no tengan hijos.

Plantas traídas de países lejanos se mezclan con partes de animales como el hígado o la bilis de toro, los pelos de asno, los testículos de castor, el pene de ciervo, la artemisia, el pepino, el eléboro, la corteza de sauce…

No entraré a elucubrar sobre las características de estos animales, sobre la simbología de algunas de sus partes o sobre la de las plantas, como

21 El término *tisis* se usa en los textos hipocráticos para designar debilitamiento, pero desde el s. I de nuestra era denomina una consunción de los pulmones, que hoy conocemos como *tuberculosis*.

el pepino o la artemisia. Danielle Gourevitch[22] nos da cuenta, en uno de sus estudios, de los productos utilizados, así como de las posturas a las que se ven sometidas las embarazadas en caso de trastornos, y, por tanto, no me alargaré en este tema, pero sí quiero hacer mención de dos plantas usadas desde la época clásica hasta la Edad Media para curar este tipo de supuestas enfermedades.

En primer lugar, el eléboro. Es una planta conocida desde el s. IV a. C. como purgante. Forma parte de la mitología y se recogía entre ritos. Una de las historias míticas nos habla de las hijas de Preto, que pudieron librarse de la locura que las poseía[23] gracias al eléboro administrado por Melampo, el célebre adivino que entendía las voces de los animales y que había aprendido el arte de la medicina del propio Apolo. Hay que tener en cuenta que la locura era considerada una enfermedad sagrada, enviada[24], por tanto, por la divinidad.

La recolección de esta planta comporta un ritual: debe dibujarse un círculo alrededor y recitar plegarias a Esculapio mientras se recoge; antes debe tomarse vino y ajo, puesto que si no se hace, aquel que la recolecte sufrirá dolor de cabeza[25]. Debe vigilarse que no aparezcan las águilas, que son las aves protectoras de esta planta, porque su aparición es la señal inequívoca de una muerte cercana.

Sirve como estornutatorio, emético, abortivo o, en forma de lavativa, para expulsar restos de loquios u otros elementos retenidos en la matriz; en forma de pesario para expulsar un feto que no se mueve, es decir, para limpiar de impurezas la matriz, el útero o alguna otra parte de la anatomía femenina. Sigue utilizándose como remedio en el mundo romano, sobre todo a partir del s. III de nuestra era. El uso de esta planta ha quedado testimoniado en diversos autores, y Aristófanes, en una de sus obras[26], enu-

22 Gourevitch, D. (1999). Fumigation et fomentation gynécologiques. En *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del IX Colloque International Hippocratique*. Firenze: Ed. Leo S. Olschki, 203-218.

23 Las Prétides se vieron atacadas de locura por obra de Hera y se creían vacas. Fueron purificadas por Melampo, quien mezcló la planta del eléboro en el agua del manantial del que ellas bebían.

24 Hipócrates luchará contra esta idea en su tratado *Sobre la enfermedad sagrada.*

25 Teofrasto, *Historia de las Plantas* 9, 8, 8.

26 Aristófanes. *Fragmenta* 320, 6.

mera todo cuanto llevan las mujeres consigo y, junto a los cosméticos y las joyas, aparece el eléboro.

Otra de las plantas que cura la esterilidad femenina y que también está relacionada con el mito nos la describe Arriano[27]. Se trata de la corteza de sauce, que se coloca en la cama de las mujeres durante las Tesmoforias para estimular las almas, en forma de serpiente, y curar la esterilidad. La serpiente, como es bien sabido, es un animal asociado a Esculapio, pero también asociado a este árbol y con una simbología clara. También leemos en algunos textos griegos[28] que era una planta consagrada a Deméter y Perséfone, y a la que le dan el epíteto de *estéril*. Las Tesmoforias eran las fiestas dedicadas a estas dos divinidades y parece que, durante su celebración, las mujeres se abstenían de las relaciones sexuales como preparación para la concepción posterior. El carácter de estas celebraciones era promover la fertilidad y correspondía a la época en que empieza a brotar la naturaleza, después de los meses en los que Deméter había viajado por los países subterráneos en busca de su hija Perséfone. Es decir, la asociación de la primavera con la fertilidad.

Parece que desde épocas antiguas se utilizaban emplastos de esta corteza para combatir el dolor y la inflamación. Hipócrates aprovechó el jugo que se desprendía de ella, una vez machacada, para obtener remedios que aliviaran los dolores, bajaran la fiebre y redujeran las inflamaciones. También la medicina romana se sirve de un ungüento con este mismo elemento botánico para heridas de guerra.

En cualquier caso, vemos como, desde un punto de vista médico, filosófico y social, la mujer es considerada como un cuerpo creado para concebir y esta es la única naturaleza femenina.

Platón afirma:

> Los así llamados úteros y matrices en las mujeres —un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar— les ocasiona, por la misma razón, las peores carencias y les provoca variadas enfermedades, hasta que el deseo de uno y el amor de otro, como si recogiera un fruto de los árboles, los reúnen y, después de plantar en el útero como en tierra fértil animales invisibles por su pequeñez e informes y de separar a los amantes nuevamente, crían a aquellos

27 Arriano. *Historia* IX, 26.

28 Homero. *Odisea* X, 508-512.

en el interior, y, tras hacerlos salir más tarde a la luz, cumplen la generación de los seres vivientes. Así surgieron, entonces, las mujeres y toda la especie femenina[29].

En este mismo sentido podemos leer en Hipócrates:

> Si la matriz se desplaza hacia el hígado, la enferma se queda repentinamente sin voz, los dientes le castañetean y se queda lívida. Todo esto ocurre de repente, aunque esté sana, y les ocurre sobre todo a las mujeres mayores que son vírgenes, a las mujeres que pese a ser jóvenes han quedado viudas y especialmente a las mujeres sin hijos y a las estériles, porque no están sometidas a partos…[30].

También Hipócrates asegura: «Sucede también en las mujeres lo siguiente: si tienen relaciones con hombres, tienen mejor salud; y si no las tienen, peor…»[31].

Siglos más tarde seguirá presente esta teoría y así nos lo muestra también Galeno al explicar que las viudas que no tienen relaciones sexuales sufren apneas y sofocaciones:

> En las apneas y estrangulamientos histéricos se produce una falta de elaboración del pneuma. Esto afecta a las mujeres que se consumen y a las estériles, ya que son estas las que no purifican[32] totalmente, de ahí que aparezca la apnea, y también se da en las que están privadas (viudas) durante mucho tiempo (*De diff resp* III, 13)[33].

Y también en el mismo autor, en referencia a las apneas histéricas:

> Se admite que esta afección sobreviene sobre todo a las viudas, especialmente si antes eran mujeres bien regladas, eran fecundas, tenían relaciones sexuales normales y luego se han visto privadas de todo ello. ¿Qué otra conclusión podría deducirse de ello sino que estas afecciones llamadas histéricas, sean apneas, sofocos o contracciones, sobrevienen a las mujeres por el cese de la

29 Platón. *Timeo*, 91 c - d. Platón. *Diálogos* VI. Traducción de Lisi, Francisco (1992). Madrid: Gredos.

30 CH. *Enfermedades de las mujeres* II, 127. Traducción de Sanz Mingote, Lourdes (1988). Madrid: Gredos.

31 Hipócrates. *Sobre la generación* 4. Traducción de Rodríguez Blanco, M.ª Eugenia (2003). Madrid: Gredos.

32 Se refiere, posiblemente, a la purificación loquial.

33 Traducción de la autora.

> menstruación o del esperma? Tal vez por la supresión del esperma especialmente, ya que tiene una gran fuerza…[34].

Una vez más, también Galeno explica los males que pueden sobrevenirles a las mujeres que retienen el esperma en la matriz y no dan a luz, para desarrollar su teoría sobre la histeria:

> Tomemos como ejemplo la afección que algunos llaman *sofocación histérica* y otros *apnea histérica*… Algunas estaban insensibles y a la vez inmóviles, con un pulso muy débil y pequeño o, incluso, dando la impresión de no tenerlo en absoluto; otras, sintiendo, moviéndose y sin ninguna lesión mental, pero carentes de fuerza y respirando apneas; y otras, finalmente, que sufrían contracciones en sus miembros[35].

Pero el texto más impactante de medicina griega, a mi entender, es el tratado hipocrático *Sobre las enfermedades de las vírgenes*, puesto que las desgracias que puede acarrear no solo a las mujeres, sino también a terceras personas, son terribles:

> Estando así las cosas, la mujer se vuelve loca a consecuencia de la inflamación aguda; a consecuencia de la putrefacción, siente deseos de matar; a consecuencia de la tiniebla que se le forma, siente terrores y miedos; y a consecuencia de la presión ejercida sobre el corazón, desea estrangular, y a consecuencia del deterioro de la sangre, su espíritu, agitado y angustiado, se pervierte. Además, la enferma dice cosas terribles. (Las visiones) le mandan saltar y arrojarse a los pozos o estrangularse… Por eso, yo aconsejo a las vírgenes que, cuando tengan tales trastornos, enseguida se casen con un hombre, pues si se quedan embarazadas, se curarán, y si no, al llegar a la pubertad o poco después, son atrapadas por este mal, si no por otro[36].

Vemos, pues, cómo la medicina galénica, es decir, la que se practica en gran parte del Imperio romano como medicina científica, siguió, por lo que se refiere a la patología y la fisiología femenina, los conceptos básicos de la hipocrática. Bebió también de las fuentes de otros médicos, como Sorano, y de filósofos, como Aristóteles, y estudió y entendió el cuerpo femenino como contrapuesto al masculino. Es decir, la mujer como alte-

34 Galeno. *Sobre la localización de las enfermedades* VI, 5, 417. Traducción de Andrés Aparicio, Salud (1977). Madrid: Gredos.

35 Galeno. *Sobre la localización de las enfermedades* VI, 5, 414. Traducción de Andrés Aparicio, Salud (1977). Madrid: Gredos.

36 CH. *Sobre las enfermedades de las vírgenes*.

ridad. Y así es como se transmitió a través del mundo árabe a la tradición médica medieval de Occidente.

El médico Pablo de Egina[37] recopiló los conocimientos médicos en una enciclopedia, en la que dedicó una parte a la obstetricia.

Así, una medicina supuestamente científica que surgió en Grecia en el s. vi a. C. siguió influenciando la medicina posterior. Y también así se construyó desde una perspectiva médica un discurso de preponderancia masculina que estuvo reforzado por los filósofos. Una relación de dependencia y sumisión de la mujer, que está bajo el poder del varón, al que cualquier excusa le sirve para seguir ejerciendo el control, convirtiendo a las mujeres en un cuerpo-objeto, ya a través de la violencia de la guerra, que le proporcionaba las mujeres para su placer como esclavas o como concubinas, ya a través del matrimonio, que le aseguraba su descendencia.

37 Pablo de Egina fue un médico bizantino del s. vii de nuestra era, autor de una Enciclopedia médica en siete volúmenes.

Referencias bibliográficas

Bodiou, Lydie (2011). «Les singulières conversions du lait maternal à l'époque clàssiques. Approche médical et biològiques». En *Pallas* (85).

Brulé, Pierre (2001). *Les femmes grecques à l'èpoque clàssiques.* Paris: Hachette.

Dean-Jones, Lesley A. (2000). «El cuerpo de las mujeres en la ciencia griega clásica». En *Arenal* (7, 2).

Delcourt, Marie (1938). *Stérilité mystérieuse et naissances maléfiques dans l'antiquité classique.* Paris: Droz.

García González, José Antonio (2009). «Diferenciación sexual y teorías reproductivas en época clásica». En *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* (31).

Garofalo, I. *et alii* (1999). *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del IXe Colloque International Hippocratique (Pisa, 25-29 settembre 1996).* Firenze: Ed. Leo S. Olschki.

Gómez Rodríguez, Amparo (2000). «Lo femenino en el pensamiento y la ciencia griega». En *Ciencia y cultura en la Grecia Antigua, clásica y helenística. Actas Año VII.*

González Marín, Carmen (2011). «De la risa al embarazo. Los filósofos y la violencia contra las mujeres». En Fuente Pérez, M. Jesús (Coord.) *Raíces profundas. La violencia contra las mujeres.* Madrid: Ed. Polifemo.

Gourevitch, Danielle (1999). «Fumigation et fomentation gynécologiques». En *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum. Atti del IX Colloque International Hippocratique*. Firenze: Ed. Leo S. Olschki.

López Férez, Juan Antonio (2015). «Teorías de Galeno sobre el semen femenino». En *Supplementum VIII Nova Tellus*.

López Pérez, Mercedes (2006). «La transmisión a la Edad Media de la ciencia médica clásica». En *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Antigüedad y cristianismo* (XXIII).

Moreno Rodríguez, Rosa María (1995). «La ideación científica de ser mujer. Uso metafórico en la doctrina galénica». En *Dynamis. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus*. (15).

Rodríguez Mampaso, M. José (1994). «Los paisajes reflejados: Pandora». En Alvar, J.; Blánquez, C. y Wagner, C. G. (Ed.). *Sexo, muerte y religión en el mundo antiguo*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Zaragoza Gras, M. Joana (2013). «Género y sexo: apuntes lexicográficos en el Corpus Hipocrático». En Pino Campos, Luis Miguel; Santana Henríquez, Germán (Ed.). *Homenaje al profesor Juan Antonio López Férez*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Fuentes textuales y traducciones

ARISTÓTELES. *Reproducción de los animales*. Traducción de SÁNCHEZ, Ester (1994). Madrid: Gredos.

ARISTÓFANES. *Fragmenta*. DINDORF, W. (Ed.)

ARRIANO. *Historia.* Traducción de GUZMÁN GUERRA, Antonio (1982). Madrid: Gredos.

CH = Corpus Hippocraticum.

CMG = Corpus Medicorum Graecorum.

DION CASIO. *Historia de Roma.* Traducción de CORTÉS COPETE, J. M. (2011). Madrid: Gredos.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Traducción de MIRALLES, Carlos (1977). Barcelona: Bosch.

GALENO. *Sobre la localización de las enfermedades*. Traducción de ANDRÉS APARICIO, Salud (1977). Madrid: Gredos.

GALENO. *Sobre los alimentos*. Traducción de ZARAGOZA GRAS, M. Joana (2015). Madrid: Ed. Clásicas.

HIPÓCRATES. *Aforismos*. Traducción de GARCÍA GUAL, C.; LARA, M.ª D.; LÓPEZ FÉREZ, J.A. *et alii* (1983). Madrid: Gredos.

HIPÓCRATES. *Enfermedades de las mujeres*. Traducción y notas de SANZ MINGOTE, Lourdes (1988). Madrid: Gredos.

HIPÓCRATES. *Sobre la Superfetación*. Traducción y notas de SANZ MINGOTE, Lourdes (1988). Madrid: Gredos.

HIPÓCRATES. *Sobre las enfermedades de las vírgenes*. Traducción de SANZ MINGOTE, Lourdes (1988). Madrid: Gredos.

HIPÓCRATES. *Sobre la generación*. Traducción de RODRÍGUEZ BLANCO, M.ª Eugenia (2003). Madrid: Gredos.

HIPPOCRATE. *Oeuvres completes. Traduction nouvelle avec le text grec en regard*. LITTRÉ, Émile. (1978, 2.ª edición). Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

HOMERO. *Iliada*. Traducción de CRESPO GÜEMES, Emilio (1996). Madrid: Gredos.

HOMERO. *Odisea.* Traducción de PABÓN SUÁREZ DE URBINA, José Manuel (2010). Madrid: Gredos.

PLATÓN. *Timeo*. *Diálogos* vol. VI. Traducción de LISI, Francisco (1992). Madrid: Gredos.

Poetae Comici Graeca vol. III, 2. KASSEL, R. y AUSTIN, C. (Ed.).

TEOFRASTO. *Historia de las Plantas*. Traducción de DÍAZ-REGAÑÓN LÓPEZ, José María (1988). Madrid: Gredos.

Joana Zaragoza Gras

Doctora en Filología Griega por la Universidad de Barcelona, donde impartió docencia hasta 1991. En la actualidad es profesora de Filología Griega en la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona. Ha formado parte de diversos proyectos de investigación financiados, entre los que cabe destacar «La violencia de género en el mundo antiguo», del Instituto de la Mujer; «Creació i pensament de les dones», de la cátedra UNESCO «Dones, Desenvolupament i Cultura»; «Familia y propiedad en el derecho griego antiguo», del Ministerio de Ciencia e Innovación, y «Obras de Galeno: medicina, otras ciencias, literatura y pensamiento», del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Sus líneas de investigación son la literatura y la medicina griega. Entre sus publicaciones cabe destacar:

«Rèflexions sur le léxique dans les Epidèmies II, IV, V et VII», *Sudhoffs Archiv*, Zeitrschrift für Wissenchaftsgeschitche, Franz Steiner Verlag, Stuttgart (1989), pp. 205-212.

«Philosophie in den Hippokratischen Epidemien», en *Hippokratischen Medizin und Antike Philosophie*, Olms-Weidmann, Erlangen (1996), pp. 101-111.

«Els humors i els temperaments», *Faventia* 14, UAB, Barcelona (1992), pp. 85-90.

«La mujer en el *Económico* de Jenofonte», en *La mujer: Elogio y vituperio I*, Sociedad Española de Literatura General y Comparada, Zaragoza (1994), pp. 401-406.

«Medicina y diversidad de géneros», en *Mujer y medicina en el mundo antiguo*. Revista Arenal 7. Universidad de Granada, Granada (2000), pp. 341-358.

«El engaño femenino y la seducción masculina», en *Violencia deliberada*. Icaria, Barcelona (2007), pp. 107-120.

«La fascinación por Pandora. El mito en el cine». *Revista Arenal*, 15, Universidad de Granada. Granada (2008), pp. 113-125.

«Mitologia e relações de género: Podere e Submissâo», en *Identidade e Cidadania I.* Papiro Editora. Porto (2010), pp. 111-125.

Ha traducido y publicado obras de Galeno al castellano y al catalán:

Galeno. *Sobre las facultades naturales. Las facultades naturales siguen los temperamentos del cuerpo*. Gredos, Madrid (2003).

Galé. *Tres tractats sobre l'art de la medicina*. Publicacions URV, Tarragona (2013).

Galeno. *Sobre las facultades de los alimentos.* Ediciones Clásicas, Madrid (2015).

EXPOSICIÓ «*ARS MEDICA*. LA MEDICINA A ROMA» AL CRAI CATALUNYA DE LA URV

Mònica Bonillo Martínez
Universitat Rovira i Virgili

En el funcionament del CRAI (Centre de Recursos per a l'Aprenentatge i la Investigació) s'ha anat incorporant la funció de donar suport a l'organització i difusió d'activitats culturals relacionades amb els ensenyaments que s'imparteixen als diferents campus de la URV.

És en aquest context que el CRAI Catalunya, en col·laboració amb el MARC (Medical Anthropology Research Center), va tenir el plaer d'acollir a les seves instal·lacions l'exposició «*Ars Medica*. La medicina a Roma» del 4 al 30 de novembre de 2015.

Es tracta d'una mostra itinerant produïda pel Museu de Badalona que ens apropa a la forma d'entendre la medicina en l'època romana a partir de les malalties més freqüents, les especialitats mèdiques i les teràpies que s'aplicaven.

L'exposició consta de deu panells (200 cm x 80 cm) amb informació textual i gràfica i una selecció de reproduccions d'instrumental mèdic del temps dels romans.

Els detalls tècnics són:

- Deu panells amb els epígrafs següents
  - La medicina a l'època romana
  - Especialitats mèdiques (I)
  - Especialitats mèdiques (II)
  - Cures i remeis
  - Malalties i epidèmies
  - Ambulatoris, clíniques o hospitals
  - Ser metge a l'època romana
  - Medicina científica

Zaragoza Gras, Joana (coord.), *Ars Medica. La medicina en l'època romana*, Publicacions Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 2017, p. 79–84. ISBN: 978-84-8424-586-5.
DOI: 10.17345/9788484245865

  - Els exvots
  - Els déus de la salut
- Reproduccions d'instrumental mèdic
  - Capses metàl·liques per a píndoles
  - Instruments metàl·lics de cirurgia
  - Pots de vidre
  - Contenidors de ceràmica
  - Benes
  - Morters
  - Balança de precisió
- Cartells identificatius de les peces exposades

El CRAI Catalunya, en col·laboració amb el Dr. Josep M. Comelles i la Dra. Coral Cuadrada, va fer una selecció bibliogràfica per tal de donar a conèixer tractats mèdics de l'època i treballs especialitzats que formen part del seu fons documental i que conviden l'usuari a profunditzar en la temàtica de la mostra.

Des del CRAI es va treballar amb molta cura en el muntatge dels panells, el desembalatge, la identificació i la disposició de les peces instrumentals a les vitrines expositives i la selecció bibliogràfica.



Bibliotecàries del CRAI Catalunya muntant l'exposició

Es va optar per ubicar la mostra a la part central de l'espai expositiu, just davant del taulell d'informació bibliogràfica (planta 0), perquè és la zona del CRAI més visible i on més circulació hi ha d'usuaris durant tot el dia.

A continuació podeu veure una sèrie de fotografies que n'il·lustren el resultat final.







El CRAI Catalunya va dur a terme diverses accions de difusió per atreure el màxim nombre de visitants. Algunes d'aquestes accions es concreten en:

- Enviament de la informació per correu electrònic a tots els membres del campus Catalunya
- Inclusió de la informació al diari digital *URVactiv@*



URVactiv@ diari digital

dimarts, 13 setembre de 2016

portada
agenda URV
recull de premsa
vols rebre'l?
ajuda'ns a millorar
arxiu notícies
cercar

Exposició *Arts medica. La medicina a Roma*

activitats científiques

L'exposició itinerant "Arts medica. La medicina a Roma" es pot veure tot el mes de novembre al CRAI del campus Catalunya, de 8 h. a 21 h. de dilluns a divendres, i els dissabtes de 9 h. a 21 h.

L'any 291 aC, Roma va adoptar el culte d'Esculapi com a déu de la medicina, una disciplina que va anar evolucionant des d'una concepció misticoreligiosa fins a la científica que ha arribat fins a l'actualitat. Fins al segle IV dC, no es crea la figura del metge municipal per atendre els més necessitats de manera gratuïta. La societat romana va legislar la pràctica de la medicina i va contribuir decisivament en l'àmbit de la salut pública, gràcies a mesures com la creació d'hospitals, les termes o el clavegueram. La mostra aporta també pinzellades sobre les malalties més freqüents, les especialitats mèdiques i les teràpies que s'aplicaven. I es complementa amb una selecció bibliogràfica feta pel CRAI i una mostra de l'instrumental mèdic romà.

Teniu més informació aquí. Està produïda pel Museu de Badalona, i a la URV l'organitza el MARC, Centre de recerca en Antropologia Mèdica.

tornar   enviar notícia   versió imprimible

http://wwwa.urv.cat/noticies/diari_digital/cgi/principal.pl?fitxer=agenda/acto018243.htm

- Inclusió d'una notícia a la web del CRAI



http://www.urv.cat/crai/exposicions/37/exposicio-al-crai-campus-catalunya-la-medicina-en-lepoca-romana

- Diverses piulades al compte oficial de Twitter del CRAI @crai-URV



https://twitter.com/craiURV/status/661868434075074560



Darrers dies per visitar l'exposició "Arts medica. La medicina a Roma" al #CRAICatalunya, fins el 30 de novembre



RETUITS 6 AGRADA A 1

10:05 - 25 nov. 2015

https://twitter.com/craiURV/status/669441694052544513

Van ser moltes les persones de dins i fora de la comunitat universitària que es van atansar al CRAI Catalunya per visitar la mostra. En general, el públic s'hi va mostrar interessat i podem dir que l'experiència d'aquesta acollida va ser profitosa per a totes les parts.

En les pàgines d'aquest llibre s'hi agrupen alguns dels aspectes de la medicina a Roma prenent com a referència les fonts arqueològiques, epigràfiques i literàries. També hi trobem, en alguns casos, una nova visió d'aquests temes que s'aparta de l'androcentrisme que ha estat present en els estudis de la història, la literatura i l'arqueologia clàssica des de fa molts segles. Aquest fet ens permet tenir una percepció més completa d'una de les peces que componen el món grecoromà.





